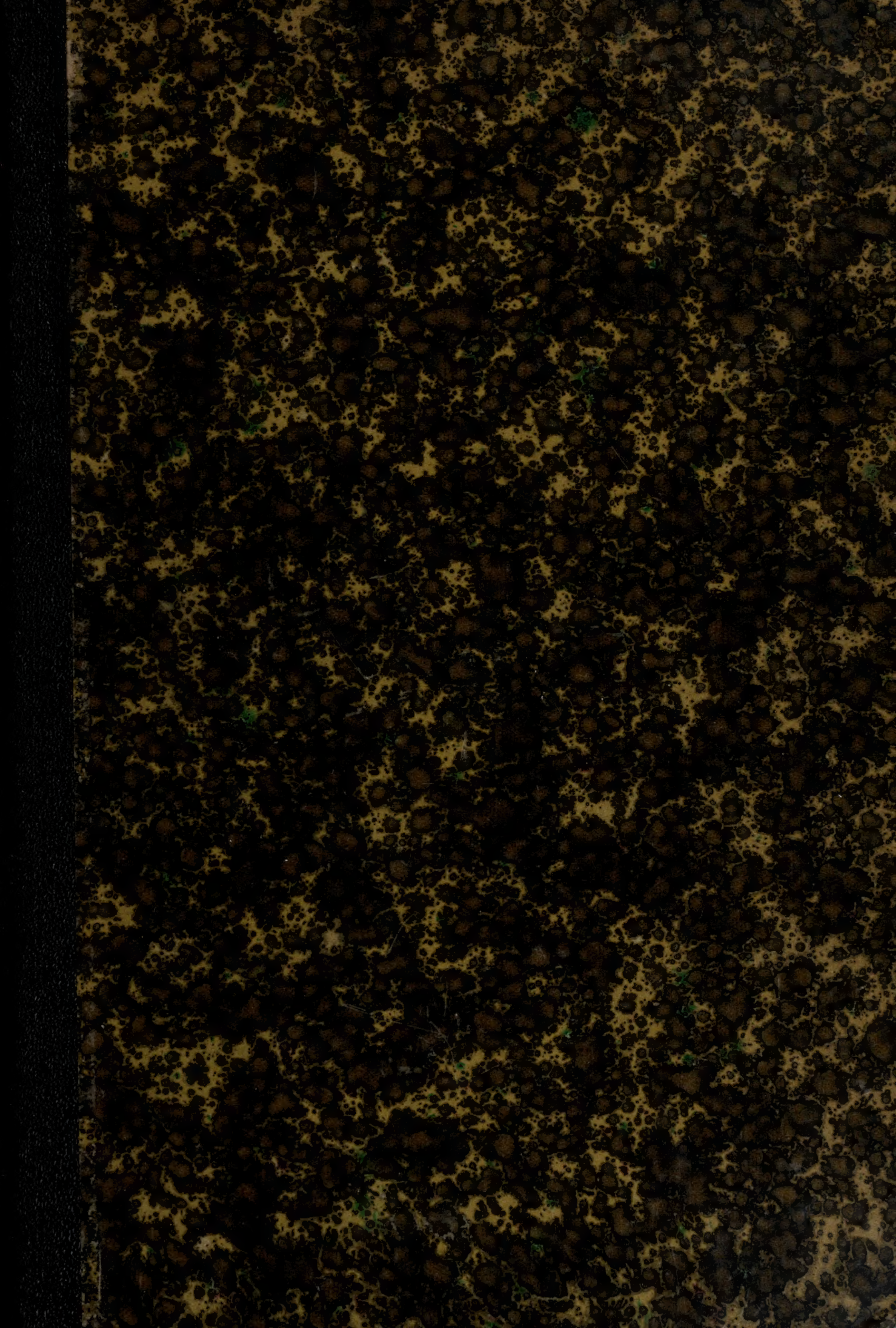








Der galiläische ʿAm-haʾAreṣ des zweiten Jahrhunderts.

Beiträge zur innern Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten.

Von

Dr. A. Büchler

Professor an der isr.-theol. Lehranstalt zu Wien.



WIEN, 1906.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

BUCHHÄNDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

I., Rotenturmstraße 13.

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Inhalt.

In den ausführlichen, die dürftigen Nachrichten der Evangelien frei ergänzenden Schilderungen vom Leben der Juden in Palästina ‚unter dem Gesetze' in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts, welche die verschiedenen Geschichtswerke und Handbücher, Evangelienkommentare und Jesubiographien enthalten, wird von Galiläa selten besonders gehandelt. Zumeist wird die gleiche Verbreitung des in den jerusalemischen Lehrhäusern ausgebauten Gesetzes, das man in der um 200 redigierten Mischna niedergelegt sieht, und die gleich strenge Beobachtung der in diesem Werke bis ins einzelne ausgestalteten Vorschriften in Judäa und in Galiläa als selbstverständlich vorausgesetzt. Man begnügt sich mit dem Hinweise auf die wenigen, weder das religiöse, noch das gesetzliche Leben wirklich kennzeichnenden Tatsachen, die die talmudischen Quellen als Unterschiede zwischen Judäa und Galiläa gelegentlich anführen (Schürer, Geschichte II, 12). Die Empfindung, daß das abfällige Urteil der Jerusalemer über die Galiläer (Joh. 1, 46) nicht bloß in der nachlässigen Aussprache und in den vier geringfügigen Abweichungen von der judäischen Sitte seinen Grund gehabt haben kann, war bisher nicht stark genug, um die Abneigung der Forscher gegen die genauere und sachliche Prüfung und Würdigung des im Talmud zerstreuten, von den Evangelien unabhängigen Materials über Galiläa zu besiegen. Bousset (Religion des Judentums 110, 1) sagt kurz: „In Galiläa wird sich im ganzen die Frömmigkeit viel einfacher und schlichter gehalten haben (als in Judäa). Jochanan b. Zakkai klagt bitter über die Zustände in Galiläa jer. Sabb. XVI. Dafür sah man auf das Volk der Galiläer von seiten des Pharisäismus mit Verachtung herab."

Es fehlt freilich auch im Talmud an Berichten, die auch nur einigermaßen zusammenhängend das religiöse oder überhaupt das innere Leben der Juden in Galiläa im 1. Jahrhundert schilderten. Die einzige Quelle hierfür, das tannaitische Material im talmudischen Schrifttum in seinen der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts angehörigen

Bestandteilen stammt fast ausschließlich aus den Lehrhäusern in Jerusalem. Auf Galiläa läßt sich nur weniges zurückführen; und auch das wenige erhaltene halachische und haggadische Material aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts ist bisher überhaupt nicht untersucht worden. Denn man spricht von Schriftgelehrsamkeit in Galiläa erst seit der Verlegung des großen Lehrhauses in Jamnia nach Ušâ infolge der hadrianischen Religionsverfolgung, wiewohl galiläische Lehrer und Lehrhäuser mit ziemlich ausgeprägtem Charakter auch schon aus früherer Zeit genannt werden. Aber die wenigen Sätze einiger Lehrer ermöglichen keinen Einblick in die inneren Verhältnisse Galiläas. Erst die religionsgesetzlichen Verfügungen und Sätze der in Ušâ versammelten und ungefähr von 140 bis 160 wirkenden Lehrer, welche die Verbesserung und Abänderung der Zustände in der jüdischen Bevölkerung Galiläas anstreben, lassen klar erkennen, wie das religiöse und religionsgesetzliche Leben der Juden bis dahin beschaffen war, welche biblischen und rabbinischen Gesetze sie tatsächlich beobachtet oder vernachlässigt, welche Sitten sie bewahrt haben und von welchen Unsitten sie nicht ablassen wollten. Am meisten sticht unter anderen, das praktische Leben behandelnden Satzungen die nachdrückliche Betonung und wiederholte Einprägung der Pflichten hervor, die auf dem Ackerboden und seinen Erträgnissen lasten, der levitischen Abgaben, und daneben die der levitischen Reinheit; und damit aufs engste verknüpft erscheinen die Gesetze über den ʻAm-ha'Areṣ, mit denen sich die Lehrer von Ušâ aus Rücksicht auf die galiläischen Verhältnisse eingehend befassen. Es ist der jüdische Mittelstand der Klein- und Großbauern, der den ausdrücklichen Vorschriften der Thora über die levitischen Abgaben von den Bodenerträgnissen nicht nachkommt, das Brachjahr nicht beobachtet und die levitische Reinheit des Ahroniden und der Priesterhebe, die allein vom ganzen Reinheitsgesetze von ihm gefordert wird, nicht anerkennt. Daneben sehen wir die in Galiläa in großer Zahl lebenden Ahroniden selbst sich über die levitische Reinheit ihrer Person und der ihnen zugewendeten Priesterhebe unbedenklich hinwegsetzen und diese wie gewöhnliche Speisen behandeln. Sie haben demzufolge bei den Gesetzeslehrern das Vertrauen, daß sie die den Priester allein betreffenden Reinheitsvorschriften erfüllen, verloren und sie sind der eigentliche ʻAm-ha'Areṣ Galiläas, den die Lehrer von Ušâ in Verbindung mit dem levitischen Reinheitsgesetze zu bessern suchen.

Die Untersuchung des ungewöhnlich schwierigen und spröden Gesetzes über die levitische Reinheit des Ḥaber in Galiläa, welche

nur durch Feststellung seiner früheren Entwicklungsstufen in den Lehrhäusern, in Jamnia, bei den Schammaiten und den Hilleliten in Jerusalem bis auf den Urheber der meisten Reinheitsbestimmungen, Šammai, ergebnisreich wird, führt zu der Erkenntnis über das wirkliche Alter dieses Gesetzes. Die allgemeine, durch nichts begründete Annahme der protestantischen Forscher, daß das Leben der gesetzestreuen Juden auf Schritt und Tritt vom Reinheitsgesetze belastet war und dieses ihm jeden Umgang mit dem Volke unmöglich gemacht hat, erweist sich als völlig haltlos. Nur die Priester hatten es zu beobachten und für die Priesterhebe allein war die Unzahl der Vorschriften geschaffen. Einzelheiten des Reinheitsgesetzes, wie das Händewaschen zum Essen, werden klarer und die Quelle so vieler Mißverständnisse und so schiefer Urteile über das Leben der Juden ,unter dem Gesetze' wird aufgedeckt und verschüttet. Gleichzeitig erfährt man tatsächliche Untugenden des galiläischen Volkes, das leichtfertige Geloben und Schwören, die etwas lockeren Sitten im Verkehre der Geschlechter und das Wuchern der Wohlhabenden gegenüber dem Armen mit Geld und Lebensmitteln. Diese Einzelzüge aus dem Charakter und dem inneren Leben der galiläischen Juden, bei deren Untersuchung auch noch andere sich feststellen lassen, sind erst nach dem Jahre 136 zu beobachten. Ob sie auch schon ein Jahrhundert vorher so scharf ausgeprägt, ob sie überhaupt vorhanden waren und zur Schilderung der Zeit Jesu herangezogen werden dürfen, wird an den wenigen Sätzen der galiläischen Lehrer des 1. Jahrhunderts geprüft. Diese Arbeit will in den einzelnen Untersuchungen, die den ersten Versuch, dieses Material zu sammeln, chronologisch zu ordnen und geschichtlich zu verwerten, darstellen, die Grundlage für weitere Forschungen der galiläischen Zustände vor 136 schaffen.

Betreffs des eigentlichen Gegenstandes dieser Untersuchungen sei noch folgendes bemerkt. Die Mischna und die Baraitha behandeln in einer ansehnlichen Zahl von Sätzen einen Teil der jüdischen Bevölkerung Palästinas, den sie als עם הארץ bezeichnen, und berichten meistens in religionsgesetzlicher Hinsicht Ungünstiges von demselben. Der Amhaareṣ, der in diesen Quellen eine Einzelperson ist, wird dem Gelehrten als Unwissender und dem seinem Wesen nach nicht ganz klaren, aber gewiß einen Gesetzestreuen darstellenden חבר in der Beobachtung bestimmter weniger Satzungen biblischen und rabbinischen Ursprunges als diese vernachlässigend gegenübergestellt und es wird auch von seinem Hasse gegen die Gelehrten gesprochen. Diese Wahrnehmungen haben die Forscher der Entstehungszeit des

Christentums früh dazu geführt, sich des Amhaareṣ als Typus zu bemächtigen und in diesem jene Klasse des jüdischen Volkes zu suchen und zu finden, die in den Evangelien den Pharisäern gegenübersteht und deren Jesus sich angenommen hat. Es ergab sich dann von selbst, daß die Sympathie der protestantischen Gelehrten[1] — welche, wie deren Antipathie, in der Behandlung des Judentums der damaligen Zeit von nicht untergeordneter Bedeutung ist, — sich dem Amhaareṣ zuwendete. Dabei wird die im Talmud nur durch verhältnismäßig späte Äußerungen gekennzeichnete Kluft zwischen dem Amhaareṣ und den Gelehrten als eine so große und mit einer Genauigkeit ausgemalt, daß man beim Lesen der so ausführlichen Schilderungen in den neueren Werken sich auf Schritt und Tritt fragen muß, wo denn hierfür eigentlich die Quellen vorhanden sind. In dem Gegensatze zwischen Ḥaber und Amhaareṣ sehen die protestantischen Forscher auch die wesentlichen Züge der von ihnen geschilderten Pharisäer. Und da hierbei vielfach die Abneigung gegen das religionsgesetzestreue Judentum des 1. Jahrhunderts für die Auffassung der geschichtlichen Tatsachen maßgebend ist, muß das ihnen verfügbare, ziemlich dürftige Material über den Amhaareṣ die schwere Last ihrer Hypothesen tragen und gleichzeitig helfen, das dem Pharisäer beharrlich angedichtete drückende Joch des Gesetzes gestalten. Dabei geht aber sonderbarerweise die Chronologie aller ihrer sonst unbestrittenen Grundrechte in der Geschichtsforschung verlustig. Dieselben Forscher, die sonst jeder ihren Aufstellungen widersprechenden Nachricht in der Mischna und Baraitha als späten Ursprunges ziemlich skeptisch, ja oft ganz ablehnend gegenübertreten, haben bei der Verwendung der Meldungen dieser Quellen über den Amhaareṣ nicht einmal die Frage aufgeworfen, von wem und aus welcher Zeit die Berichte stammen und auf welche Verhältnisse sie sich beziehen. Und wir sehen da die eigentümliche Tatsache, daß gegen jede Regel und Gepflogenheit Sätze von Lehrern der Mitte des 2. Jahrhunderts in Galiläa für die Feststellung der Zustände in Judäa zur Zeit Jesu genau befragt und gründlich verhört werden und wie ausschließlich auf diesem etwas unsicheren Grunde, unbehindert durch andere Nachrichten, phantastisch weitergebaut wird. Es gilt also hier, die vorhandenen Sätze über den Amhaareṣ, soweit sie das 1. und 2. Jahrhundert betreffen, zu sammeln und zu verstehen, sie nach den verschiedenen Ländern

---

[1] Vgl. auch Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums 37—58, Religiöse Bewegungen 78—88, Kohler in Jewish Encyclopedia I, 484 ff.

und Zeiten, aus deren Verhältnissen sie hervorgegangen sind, von einander zu scheiden und die Entwicklung der Züge, die das Bild des Amhaareṣ ergeben, soweit möglich, zu verfolgen; schließlich die Zustände innerhalb des damaligen Judentums in Palästina, welche die Vorschriften über den Amhaareṣ und Ḥaber gezeitigt haben, zu ermitteln. Der Stoff ist an sich kein interessanter, denn er betrifft hauptsächlich die levitischen Reinheitsgesetze; bekanntlich ein rätselhaftes Gebilde, dem man aber durch bloße Übersetzungen und höhnische Glossen am allerwenigsten beikommt, das aber nach Ort und Zeit richtig beurteilt, einen tiefen Einblick in das Denken der Lehrer und die Bedürfnisse ihrer Zeit ermöglicht. Der Weg zum Verständnis der den Amhaareṣ betreffenden Gesetzgebung ist hiernach ein etwas langwieriger; er ist jedoch schon behufs Beseitigung fortwuchernder Irrtümer aus den Handbüchern notwendig, hier aber wegen der Beleuchtung der zur Frage gestellten galiläischen Verhältnisse unvermeidlich.

I. Der Amhaareṣ und die levitischen Zehnten.

1. Genauere Einzelheiten über den Amhaareṣ und den Ḥaber, welche ein einigermaßen zusammenhängendes Bild gewinnen lassen und einen Einblick in die jüdische Gesellschaft und deren Leben ermöglichen, sind nur aus Galiläa aus der nachhadrianischen Zeit bekannt. Die Sätze und gesetzlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand gehören nämlich zum großen Teile Lehrern des Bêth-din in Ušâ an, von denen Jehuda b. Ilai, Joßê b. Ḥalafthâ, Josua b. Karḥâ, Meir, Neḥemia, Simon b. Gamaliel und Simon b. Joḥai und andere bekannt sind. Damals gab es Pharisäer im früheren Sinne nicht mehr, weil die Sadducäer längst verschwunden waren, weshalb Schlüsse aus dem Charakter des Ḥaber nach 136 auf die angeblich gleichgearteten Pharisäer um das Jahr 30 nicht zulässig sind. Was nun die Lehrer von Ušâ betreffs des Ḥaber melden, ist folgendes. Es gab eine nicht näher bestimmbare Genossenschaft, in die der Amhaareṣ seinen Eintritt anmelden konnte.[1] Diese Anmeldung

[1] Baraitha in bab. Bekhor. 30^{b}, Toßiftha Dammai II, 3: תניא עם הארץ שקיבל עליו דברי חבירות ונחשד על דבר אחד נחשד לכל התורה כולה דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אינו נחשד אלא לאותו דבר בלבד, „Wenn der Amhaareṣ, der die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich genommen hat, in einem Punkte verdächtig wird, so ist er für das ganze Gesetz verdächtig, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Er ist nur in dem einen Punkte verdächtig." (jer. Dammai II 22^{1}, 48 hat für die ersten Worte: המקבל עליו להיות נאמן, Wer es auf sich nimmt, ein Zuverlässiger zu sein; siehe

erfolgt in Form der Verpflichtung, von heute ab die Satzungen der Ḥaberschaft, דברי חבירות zu beobachten. Sie erfolgt vor drei Mitgliedern der Genossenschaft[1] und merkwürdigerweise nicht bloß

---

weiter). In jer. ist statt der Weisen ausdrücklich R. Jehuda genannt, wie wir dieses bei einer gegen R. Meir geäußerten Ansicht, die Anklang gefunden hat, noch öfter sehen werden. In der Baraitha Bekhor. 30[b], Toß. Dammai II 5, jer. Dammai II 22[d], 48 heißt es: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. . . . וכהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nimmt mit Ausnahme einer einzigen, den nimmt man nicht auf; einen Nichtjuden, der die Vorschriften der Thora auf sich nimmt mit Ausnahme einer einzigen, nimmt man nicht auf; R. Joßê b. R. Jehuda sagt: Selbst wenn es eine abgeleitete Bestimmung der nachbiblischen Lehrer ist. Einen Priester, der alle Dienstverrichtungen des Priestertums auf sich nimmt mit Ausnahme einer, nimmt man nicht auf. Beim ersten und dritten Punkte ist der Urheber nicht genannt; es unterliegt aber für den ersten keinem Zweifel, daß derselbe der nachhadrianischen Zeit angehört; der dritte Satz ist in Sifrâ p. 39[d] ausdrücklich im Namen des R. Simon b. Joḥai mitgeteilt.

[1] Baraitha in b. Bekhor. 30[b]: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני שלשה חבירים, ובניו ובני ביתו אינן צריכין לקבל בפני שלשה חבירים. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בניו ובני ביתו צריכין לקבל בפני שלשה חבירים שאינו דומה חבר שקיבל לבן חבר שקיבל, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen will, muß es in Gegenwart dreier Ḥabere tun, seine Söhne und seine Hausleute brauchen es nicht vor dreien Ḥaberen zu tun. R. Simon b. Gamaliel sagt: Auch seine Söhne und seine Hausleute müssen vor drei Ḥaberen die Pflichten auf sich nehmen, denn es gleicht nicht ein Ḥaber, der sich verpflichtet, dem Sohne des Ḥaber, der sich verpflichtet. In der Parallelstelle Toß. Dammai II 14: המקבל עליו בפני חבורה אין בניו ועבדיו צריכין לקבל בפני חבורה אבל לפניו מקבלין. רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו דומה חבר שקלקל לבן חבר שקלקל, Wenn jemand sich in Gegenwart einer חבורה verpflichtet hat, so brauchen seine Kinder und seine Sklaven sich nicht vor einer חבורה zu verpflichten, doch müssen sie es vor ihm selbst tun; R. Simon b. Gamaliel sagt: Es gleicht nicht ein Ḥaber, der sündigt, einem Ḥaberssohn, der sündigt, (die Varianten zum Texte siehe bei Schwarz תוספתא זרעים I 52[b]). Beachtenswert ist, daß drei Ḥabere als חבורה bezeichnet werden; ebenso in jer. Dammai II 23[a], 6 in der Fortsetzung der angeführten Baraitha: תני הוא נענה לחבורה ובניו ובני ביתו נענין לו. אית תניי תני הוא ובניו ובני ביתו נענין לחבורה. תני רבי חלפתא בן שאול גדולים נענין לחבורה קטנים נענים לו, eine Baraitha lehrt: Er unterwirft sich der Genossenschaft, seine Söhne und seine Hausleute unterwerfen sich ihm; eine andere Baraitha lehrt: Er, seine Söhne und seine Hausleute unterwerfen sich der Genossenschaft; R. Ḥalaftha b. Saul lehrt: Die Erwachsenen unterwerfen sich der Genossenschaft, die Nichterwachsenen unterwerfen sich ihm selbst. Der zuletzt genannte Lehrer gehört, wie der früher erwähnte R. Joßê b. R. Jehuda, dem Ende des 2. Jahrhunderts an. Die drei Ḥabere als Behörde oder Körperschaft finden sich auch in Sätzen der Lehrer in Ušâ über die Aufnahme der Proselyten in der Baraitha in b. ʻAbodâ zarâ 64[b]: מיתיבי איזהו גר תושב. כל שקיבל עליו בפני שלשה חבירים שלא לעבוד עבודה זרה דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח. אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב, Was ist ein גר תושב?

seitens eines Amhaareṣ, sondern auch seitens eines Gelehrten, der sich in die Genossenschaft aufnehmen lassen will.[1] Hieraus ist

---

Ein Nichtjude, der sich vor drei Ḥaberen verpflichtet hat, Götzen nicht mehr zu dienen, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Wer sich zur Beobachtung der sieben noachidischen Gesetze verpflichtet hat; andere sagen: Diese Forderungen gehören nicht zu den an den גר תושב zu stellenden.

[1] Baraitha in Bekhor. 30^b, Toß. Dammai II 13, jer. II 22^d, 75: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני שלשה חבירים ואפילו תלמיד חכם צריך לקבל בפני שלשה חבירים. זקן ויושב בישיבה אינו צריך לקבל בפני שלשה חבירים שכבר קיבל עליו משעה שישב. אבא שאול אומר אף תלמיד חכם אינו צריך לקבל בפני שלשה חבירים ולא עוד שאחרים מקבלין לפניו, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen will, muß es vor drei Ḥaberen tun und selbst der Gelehrte muß es vor drei Ḥaberen tun; dagegen braucht ein Gelehrter, der Mitglied des großen Lehrhauses ist, sich nicht vor drei Ḥaberen zu verpflichten, da er es getan hat, als er Mitglied des großen Lehrhauses wurde; Abba Saul sagt: Auch ein Gelehrter braucht sich nicht vor drei Ḥaberen zu verpflichten, vielmehr verpflichten sich andere Leute vor ihm. Abba Saul war Zeitgenosse des Lehrhauses in Ušâ in Galiläa, siehe weiter unten. Der זקן ist ein Lehrer höchsten Grades; so sind die זקנים die Mitglieder des großen Lehrhauses in Jamnia (Jadajim III 5, Zebaḥ. I 3): אמר שמעון בן עזאי מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, wo von dem großen Tage gesprochen wird, an dem R. Eleazar b. ʿAzarja Mitglied des großen Lehrhauses wurde; vgl. Toß. ʿEduj. III 1 von Menaḥem b. סוגנאי: וכשהושיבוהו בישיבה היו תמהין עליו הכל. Nach Toß. Kelim 3, II 4 saßen einmal 85 זקנים unter dem Vorsitze des R. Gamaliel beisammen; es ist dieses die größte Zahl von ,זקנים die überhaupt vorkommt, und sie dürfte die Grundlage für die 85 זקנים der großen Versammlung in jer. Megillâ I 70^d, 46: רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערים על הדבר הזה, (vgl. b. Megillâ 17^b: אמר רבי יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, siehe Krochmal in כרם חמד V 68 und Hoffmann in Berliner-Hoffmanns Magazin 1883, X 52 ff.) abgegeben haben. Ebenso finden wir die זקנים in Toß. Jadaj. II 16, Toß. Kelim 3, V 6 und sonst ziemlich häufig. Sie heißen auch חכמים in Bekhor. IV 4. 5, V 3, weshalb Sifrê Num. 118 ,וזו שאלה נשאלה לחכמים בכרם ביבנה p. 39^a 118 זהו שנשאלה בכרם ביבנה לפני חכמים, dagegen 124, p. 44^a וכבר הלכה זו נשאלה לפני ל"ט זקנים בכרם ביבנה hat; Toß. Tebûl jôm II 9, Toß. Niddâ IV 3. 4 (b. 22^b, jer. III 50^c 28. 31). Wer in der ישיבה sitzt, hat den höchsten Grad erreicht, Sifrê Deut. 48, p. 84^b, Nedar. 62^a: לאהבה את יי אלהיכם. שמא תאמר הריני אלמד תורה בשביל שאקרא חכם בשביל שאשב בישיבה, בשביל שאאריך ימים לעולם הבא . . ., Sifrê Deut. 321, 138^a: אל תיקרי איש שיבה אלא איש ישיבה, מלמד שהיו כולם ראויים לישב בישיבה, Sifrê Deut. 13, 68^a, Num. 92 im Satze des R. Simon b. Gamaliel: אין כל ישיבה וישיבה יושבת עד שיהיו הבריות מרננות אחריו ואומרים מה ראה איש פלוני לישב ומה ראה איש פלוני שלא לישב . . ., b. Jomâ 78^a: אמר רבה בר בר חנה שאלו את רבי אלעזר, זקן ויושב בישיבה צריך ליטול רשות להתיר בכורות או אינו צריך . . . . עמד רבי צדוק בן חלוקה על רגליו ואמר, אני ראיתי את רבי יוסי בן זמרא שזקן ויושב בישיבה היה ועמד למעלה מזקנו של זה ונטל רשות להתיר בכורות . . . Aus der zuerst angeführten Stelle ist ersichtlich, daß ein Mitglied des großen Lehrhauses bei seiner Einsetzung Pflichten übernahm, unter denen auch die der Ḥaberschaft genannt waren. Offenbar ist eine Erklärung gemeint, alle rabbinischen Bestimmungen zu beobachten. Der ,תלמיד חכם den Abba Saul gleichfalls von der Übernahme der

ersichtlich, daß noch in der nachhadrianischen Zeit nicht jeder Gesetzeslehrer — denn nur ein solcher wird als תלמיד חכם bezeichnet — auch Ḥaber war, was wir auch anderweitig bestätigt finden werden. Der sich Meldende wurde nicht ohne weiteres aufgenommen, er mußte vielmehr schon vorher gezeigt haben, daß er die Pflichten, denen er sich jetzt öffentlich unterwirft, zu erfüllen auch gewillt ist.[1] Seine Erklärung vor drei Genossen genügt auch für seine Söhne und seine Hausleute; nur R. Simon b. Gamaliel verlangt, daß auch diese sich vor drei Genossen zur Beobachtung der betreffenden Vorschriften verpflichten (Seite 6, Note 1). Die genaueren Bestimmungen der Lehrer in Ušâ behandeln im einzelnen die Stellung der Frau des Ḥaber, seiner Kinder und seiner Sklaven hinsichtlich der Notwendigkeit, daß sie sich öffentlich zur Beobachtung der Gesetze verpflichten, wenn besondere Umstände obwalten.[2]

Verpflichtungen in Gegenwart von drei Ḥaberen befreit, ist der zweite Grad des Gelehrten, z. B. bei Feststellung eines levitisch verunreinigenden Gräberfeldes in Toß. 'Ohalôth XVII 12: אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שיש זקן אחד או תלמיד חכם אחד שאין כל אדם בקיאין בכך. Die Parallelstelle in b. Moëd kat. 5b hat dafür זקן או תלמיד, aber תלמיד steht auch sonst für תלמיד חכם. Semaḥ. X: חכם או תלמיד חכם שמת לו מת באין ויושבין לפניו ונושאין ונותנין בהלכות אבלים ואם טעו משיבן בשפה רפה, worauf tatsächliche Vorkommnisse bei R. Jehuda, dem Galiläer R. Joßê und R. Akiba angeführt werden.

[1] Baraitha Bekhor. 30b, Toß. Dammai II 10: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות אם ראינוהו שנוהג בצינעא בתוך ביתו מקבלין אותו ואחר כך מלמדין אותו ואם לאו מלמדין אותו ואחר כך מקבלין אותו. רבי שמעון בן יוחאי אומר בין כך ובין כך מקבלין אותו והוא למד כדרכו והולך, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen will, den nimmt man nur dann gleich auf, wenn man gesehen hat, daß er sich in seinem Hause fromm aufführt, und man belehrt ihn nach der Aufnahme; im entgegengesetzten Falle belehrt man ihn erst und nimmt ihn nach dem Unterrichte auf. R. Simon b. Joḥai sagt: Man nimmt ihn in jedem Falle auf und er lernt das Notwendige allmählich. Die zweite Ansicht macht es unzweifelhaft, daß auch die erste von einem Mitgliede des Lehrhauses in Ušâ, vielleicht R. Meir, stammt.

[2] Baraitha in Bekhor. 30b, Toß. Dammai II 16. 17: אשת עם הארץ שנישאת לחבר וכן בתו של עם הארץ שנישאת לחבר וכן עבדו של עם הארץ שנמכר לחבר צריכין לקבל דברי חבירות בתחלה. אבל אשת חבר שנישאת לעם הארץ וכן עבדו של חבר שנמכר לעם הארץ אין צריכין לקבל דברי חבירות בתחלה, רבי מאיר אומר אף הן צריכין לקבל עליהן דברי חבירות לכתחלה. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר מעשה באשה אחת שנישאת לחבר והיתה קומעת לו תפלין על ידו, נישאת לעם הארץ והיתה קושרת לו קשרי מוכס על ידו, Die Frau eines Amhaareṣ, die einen Ḥaber heiratete, oder die Tochter eines Amhaareṣ, die einen Ḥaber heiratete, und ebenso der Sklave eines Amhaareṣ, der an einen Ḥaber verkauft wurde, müssen von vornherein die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen; dagegen die Frau eines Ḥaber, die einen Amhaareṣ heiratete, und die Tochter eines Ḥaber, die einen Amhaareṣ heiratete, und ebenso der Sklave eines Ḥaber, der an einen Amhaareṣ verkauft wurde, brauchen nicht, (wenn

2. Die Pflichten, die der sich Meldende beim Eintritte in die Genossenschaft übernimmt und über die er erst belehrt werden muß, sind, wie der stets wiederkehrende Ausdruck דברי חבירות im Plural nahelegt, jedenfalls mehrere. Die Mischna Dammai II, 2. 3 gibt in der Tat mehrere, auf verschiedenen Gebieten des Religionsgesetzes liegende Forderungen an, die wohl zum Teile einer dem Ḥaber bloß verwandten, mit diesem jedoch kaum identischen Art von Genossen gelten, aber für das Verständnis des Ḥaber selbst notwendig sind; schon deshalb, weil diese Vorschriften von denselben Lehrern stammen, wie die über den Ḥaber. Die Stelle lautet:[1] „Wer sich verpflichtet, ein Glaubwürdiger zu sein, muß verzehnten, was er ißt, was er verkauft und was er kauft, und darf nicht zu Gaste sein bei einem Amhaareṣ. R. Jehuda sagt: Auch wer bei einem Amhaareṣ zu Gaste ist, ist ein Glaubwürdiger. Hierauf erwiderten ihm die Weisen: Da er für seine eigene Person nicht glaubwürdig ist, wie sollte er es für andere sein?" Die Vorschriften, die der als ein Glaubwürdiger Bezeichnete zu beobachten hat, betreffen ausschließlich das schon in der Thora aufgetragene Verzehnten aller in seinen Bereich gelangenden Bodenerträgnisse. Da nun der Amhaareṣ verdächtig ist, seine Bodenerträgnisse nicht vorschriftsmäßig zu verzehnten, darf der Glaubwürdige bei ihm nicht essen; sonst büßt er selbst das erworbene Vertrauen ein, sagt R. Meir, während R. Jehuda meint, man bleibe glaubwürdig, auch wenn man beim Amhaareṣ ißt. Den Einwand R. Meirs, daß man für andere nicht vertrauenswürdig sein könne, wenn man bei sich selbst die Vorschrift nicht beachtet, beantwortet R. Jehuda mit einem Hinweise auf eine Tatsache:[2] „Die Ackerbesitzer haben es nie vermieden, bei anderen

---

der Mann, beziehungsweise der Herr Ḥaber wird), die Pflichten auf sich zu nehmen. R. Meir sagt: Auch alle diese müssen von vornherein die Pflichten auf sich nehmen. R. Simon b. Eleazar erzählt im Namen des R. Meir: Eine Frau heiratete einen Ḥaber und band ihm die Gebetsriemen an die Hand, heiratete später einen Amhaareṣ und band ihm Zöllnerknoten (?) an die Hand (vgl. Goldschmid, Revue des Études Juives XXXV 1897, 201, 4). Die Varianten zur Toßifthastelle vgl. bei Schwarz.

[1] המקבל עליו להיות נאמן מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח ואינו מתארח אצל עם הארץ. רבי יהודה אומר אף המתארח אצל עם הארץ נאמן. אמרו לו על עצמו אינו נאמן כיצד יהא נאמן על של אחרים. In Toß. Dammai II 2 ist, was wir ohnehin wüßten, als Urheber des ersten Satzes R. Meir genannt.

[2] jer. Dammai II 22ᵈ 40, Toß. II 2: מימיהן של בעלי בתים לא נמנעו להיות מתארחין אצל בעלי בתים חביריהם, אף על פי כן נוהגין היו בפירותיהן מתוקנין לתוך בתיהן; R. Simson aus Sens im Kommentare zu Dammai II 2 führt diese Stelle mit dem Wortlaute an: אף על פי כן פירותיהן מתוקנין בתוך בתיהן. Über die בעלי בתים siehe weiter Kap. IX, § 4, Note 3.

Ackerbesitzern zu essen, und doch galten ihre Bodenerträgnisse als verzehntet." Der נאמן ist hiernach und besonders nach dem Einwande des R. Meir ein Mann, der glaubwürdig ist, alle Bodenfrüchte, die in seinen Bereich kommen, zu verzehnten; man kann demzufolge von ihm alle Lebensmittel in der sicheren Annahme kaufen oder genießen, daß er die vorgeschriebenen Zehnten und Abgaben ausgeschieden hat.[1] Dagegen darf man Früchte, die man von einem

---

[1] Dementsprechend wird der Amhaareṣ in Toß. Dammai V 1. 3, VI 4. 10 als אינו נאמן על המעשרות, betreffs der erfolgten Verzehntung nicht verläßlich bezeichnet. Dagegen ist die Zusammenstellung in Mischna Dammai IV 5 auffallend: האומר למי שאינו נאמן על המעשרות קח לי ממי שהוא נאמן וממי שהוא מעשר אינו נאמן, Wenn jemand einen betreffs der Verzehntung nicht Verläßlichen beauftragt, von einem Verläßlichen und einem, der verzehntet, Lebensmittel zu kaufen, und er bringt welche, ist er nicht glaubwürdig, den Auftrag auch ausgeführt zu haben. Ebenso in Toß. V 3: קח לי ממי שהוא נאמן וממי שהוא מעשר, V 5: מי כאן נאמן מי כאן מעשר. Wenn מעשר nicht bloß die Erklärung des an sich unbestimmten נאמן ist, so scheint darunter, wie allgemein erklärt wird, derjenige verstanden zu sein, der wohl nicht allgemein als ganz zuverlässig im Verzehnten gilt, von dem man aber weiß, daß er seine Lebensmittel verzehntet (vgl. Schwarz זרעים 60[b], 19). Den Unverläßlichen finden wir auch Dammai IV 1: הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ושואלו, בשבת יאכל על פיו, חשכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר. לא מצאו, אמר לו אחד שאינו נאמן על המעשרות מעושרין הן, אוכל על פיו, Wenn man von einem in Verzehntung Unverläßlichen Lebensmittel kauft und (vor Eintritt des Sabbaths) vergessen hat, sie zu verzehnten, und man den Verkäufer fragt, ob er verzehntet hat, so darf man auf dessen bejahende Antwort hin am Sabbath von den Früchten essen; sobald aber der Sabbath zu Ende ist, darf man ohne Verzehntung von denselben nicht essen. Hat man den Verkäufer nicht aufgefunden und ein in Verzehntung Unverläßlicher sagt, die Früchte seien verzehntet, darf man auf seine Aussage essen. Dammai IV 2: המדיר את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות אוכל עמו בשבת הראשונה ואף על פי שאינו מאמינו על המעשרות ובלבד שיאמר לו מעושרין הן, ובשבת שניה אף על פי שנדר ממנו הנייה לא יאכל עד שיעשר, Wenn man von jemand, dem man im Verzehnten kein Vertrauen entgegenbringt, durch Beschwörung gezwungen wird, bei ihm zu essen, darf man es nur am 1. Sabbath annehmen und auch nur, wenn der Mann erklärt, daß die Lebensmittel verzehntet seien; aber am 2. Sabbath darf er trotz Beschwörung ohne voraufgehende Verzehntung nicht essen. Dammai IV 5: האומר למי שאינו נאמן על המעשרות קח לי ממי שהוא נאמן וממי שהוא מעשר אינו נאמן. הלך ליקח ממנו ואמר לו לא מצאתיו ולקחתי לך מאחר שהוא נאמן אינו נאמן, Wer einen im Verzehnten Unverläßlichen beauftragt, für ihn von einem Verläßlichen und einem, der verzehntet, Lebensmittel zu kaufen, und er bringt solche, ist er nicht glaubwürdig; ist er aber zu einem Verläßlichen gegangen und meldet, daß er denselben nicht angetroffen und von einem anderen Verläßlichen gekauft hat, so glaubt man ihm auch nicht. Hierzu hat Toß. Dammai V 3: רבי יוסי אומר אינו נאמן שמא מצא אחר קרוב הימנו, R. Joßê sagt: Er verdient keinen Glauben, denn vielleicht hat er einen Lebensmittelhändler in der nächsten Nähe gefunden. Hieraus ist mit Sicherheit zu ersehen, daß diese Bestimmungen von den Lehrern in Ušâ stammen. Dammai IV 6: הנכנס

Unverläßlichen erworben hat, ohne vorausgehende Verzehntung nicht essen; und auch wenn ein solcher ausdrücklich erklärt, daß er seine Früchte verzehntet hat, glaubt man es nicht.[1] Es finden

---

לעיר ואינו מכיר אדם שם אמר מי כאן נאמן מי כאן מעשר, אמר לו אחד אני איני נאמן איש פלוני נאמן הרי זה נאמן, Wenn jemand in eine Stadt kommt, wo er niemand kennt, und er fragt: Wer ist hier verläßlich, wer verzehntet hier, und jemand sagt ihm: Ich bin nicht verläßlich, aber N. ist verläßlich, so darf er diesem glauben. Dammai IV 7: החמרים שנכנסו לעיר, אמר אחד שלי חדש ושל חבירי ישן, שלי אינו מתוקן ושל חבירי מתוקן אינן נאמנין, רבי יהודה אומר נאמנין, Getreidehändler, die mit ihrer Ware auf Eseln in die Stadt kommen und der eine sagt: Meine Lebensmittel sind heurig, die meines Kollegen vorjährig, meine sind verzehntet, die meines Kollegen nicht verzehntet, so glaubt man ihnen nicht; R. Jehuda sagt: Man glaubt ihnen. Toß. Dammai IV 30: רבן שמעון בן גמליאל אומר היה לו אריס שיודע לתקן והוא אינו מאמינו על המעשרות הביא לו פירות ואמר . . ., R. Simon b. Gamaliel sagt: Hat jemand einen Pächter, der das Verzehnten versteht, aber nicht verläßlich ist im Verzehnten, und er bringt Früchte von seinen und sagt . . . . Toß. Dammai VIII 4: המזמן לחבירו לאכול אצלו והוא אינו נאמן על המעשר אומר מערב שבת מה שאני עתיד להפריש מחר הרי הוא מעשר . . . אמר רבי יהודה היאך זה מעשר דבר שלא בא בתוך ידו . . . Dasselbe in der Mischna Dammai VII 1, aber ohne den Einwand des R. Jehuda, welcher die Entstehungszeit der zusammengehörigen Sätze angibt. Toß. VIII 6: פועל שהיה עושה אצל בעל הבית והוא אינו מאמינו על המעשר רבי יוסי אומר תנאי בית דין הוא שתהא תרומת מעשר משל בעל הבית . . .. Dasselbe in der Mischna VII 3 ohne den Satz des R. Joßê, aber mit einem anderen Ausspruche und solchen von R. Simon b. Gamaliel. Maʿaßrôth V 3: לא ימכור אדם את פירותיו משבאו לעונת המעשרות למי שאינו נאמן על המעשרות ולא בשביעית למי שהוא חשוד על השביעית, ואם בכרו נוטל את הבכורות ומוכר את השאר. (4) לא ימכור אדם את תבנו ואת גפתו ואת זגיו למי שאינו נאמן על המעשרות להוציא מהן משקין, ואם הוציא חייב במעשרות ופטור מן התרומה שהתורם בלבו על הקטועים ועל הצדדים ועל מה שבתוך התבן, Man verkaufe seine Bodenfrüchte, die schon im Stadium der Zehntpflichtigkeit sich befinden, dem im Verzehnten Unverläßlichen nicht, ebenso nicht Oliven- und Weintraubenschalen und Stroh von Früchten, die zu Getränken verarbeitet werden.

[1] Man schenkte dem Amhaareṣ so wenig Vertrauen, daß strenge Lehrer bereits verzehntete Früchte, die in seinen Bereich gekommen waren und zurückkamen, als wieder zehntpflichtig erklärten, weil er sie gegen seine vertauscht haben kann. So heißt es Toß. Dammai IV 30: השולח פירות לחבירו ונמלך להחזיר נוהג בהן כמות שהיה. אבא שאול אומר חיישינן שמא חילפן, Wenn jemand seinem Freunde Früchte schickt und dieser sie zurückschickt, sind sie als verzehntet anzusehen, wie sie es waren; Abba Saul sagt: Es ist zu befürchten, daß sie ausgetauscht sind. Dammai III 4: המוליך חטין לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית, לטוחן נכרי דמאי. המפקיד פירותיו אצל הכותי או אצל עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית, אצל הנכרי כפירותיו. רבי שמעון אומר דמאי. (5) הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה להלוף. אמר רבי יוסי אין אנו אחראין לרמאים, אינו מעשר אלא מה שהוא נוטל ממנה בלבד. (6) הנותן לחמותו מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שהיא חשודה לחלוף את המתקלקל. אמר רבי יהודה רוצה היא בתקנת בתה ובושה מחתנה, Wenn man einem samaritanischen oder einem Amhaareṣ-Müller Weizen übergibt, bleibt dieser in seinem bisherigen Zustande betreffs Verzehntung und Brachjahr, (d. h. er ist nicht ausgetauscht); bei einem heidnischen Müller wird er

sich auch Bestimmungen betreffs der Glaubwürdigkeit der Frauen

---

betreffs Verzehntung zweifelhaft. Wer seine Lebensmittel einem Samaritaner oder Amhaareṣ in Verwahrung gibt, darf jene betreffs Verzehntung und Brachjahr als nicht vertauscht ansehen; bei einem Heiden gelten sie als dessen Früchte; R. Simon sagt: Sie sind betreffs Verzehntung bloß zweifelhaft. Wer einer Gastwirtin Lebensmittel übergibt, muß das, was er ihr übergibt, und auch das, was er bekommt, verzehnten, weil sie im Verdachte steht, auszutauschen; R. Joßê sagt: Wir sind für Betrüger nicht verantwortlich, so daß es genügt, wenn man das von ihr Hinzugegebene verzehntet. Wer seiner Schwiegermutter Lebensmittel übergibt, muß dieselben verzehnten, und auch die, die er von ihr zurückerhält, denn es liegt der Verdacht vor, daß sie das bei ihr Verdorbene durch anderes ersetzt; R. Jehuda sagt: Weil sie will, daß ihre Tochter keinen Verdruß habe, und weil sie sich vor ihrem Schwiegersohne schämt. Die Namen der hier angeführten Lehrer zeigen, daß diese Fragen des Mißtrauens gegen den Amhaareṣ in Ušâ verhandelt wurden (vgl. auch Toß. Dammai IV 31, jer. III 23[d], 16). Zu beachten ist der Samaritaner neben dem Amhaareṣ, mit welchem sich die nach 136 in Galiläa wirkenden Lehrer hinsichtlich seiner Stellung zum Religionsgesetze befassen mußten. Das Gleiche zeigt der Satz des R. Neḥemia in jer. Dammai II 22[c], 16: אחד גוי ואחד ישראל [אחד] כותי ואחד עם הארץ פעמים שהוא לוקח פעם אחת מן הגוי פעם אחת מישראל דמאי. Ebenso in Dammai II 4, Toß. IV 26. 27. Außer den hier angeführten Fällen wird noch einer verzeichnet, wo man dem Amhaareṣ Glauben schenkt, Toß. Dammai V 2: Wenn ein Amhaareṣ sagt: זה טבל וזה תרומה זה ודאי וזה דמאי אף על פי שאמרו החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו לא נחשדו ישראל על כך, Dieses hier ist ganz unverzehntete Frucht, jenes ist Priesterhebe, dieses ist sicher unverzehntet, jenes nur wahrscheinlich verzehntet, so ist er trotz der Regel, daß der in einer Sache Verdächtige in einer solchen weder urteilen, noch als Zeuge aussagen kann, glaubwürdig, weil von keinem Juden anzunehmen ist, daß er einen anderen irreführen will. Interessant ist auch Toß. Maʿaßer šeni IV 5: מפקידין מעשר שני של ודאי אצל חבר ושל דמאי אצל עם הארץ. אבא חילפא בן קרויא אומר בראשונה היו עושין כן, חזרו לאמר אפילו חבר אין מפקידין אצלו שאי אתה יודע מה עומד אחריו, Man darf den zweiten Zehnten von sicher nicht Verzehntetem nur bei einem Ḥaber hinterlegen, und von nur wahrscheinlich Verzehntetem auch bei einem Amhaareṣ; Abba Ḥilfâ b. Karujâ sagt: Früher ging man so vor, aber später änderte man diese Bestimmung dahin ab, daß man auch bei einem Ḥaber nicht hinterlegen dürfe, da man nicht weiß, wie sein Sohn wird. Hierbei ist nämlich zu befürchten, daß der Amhaareṣ diesen Zehnten, der nach bestimmter Vorschrift verzehrt werden muß, ohne Rücksicht auf diese essen wird. Maimonides (מעשר שני III 8) gibt als Grund die levitische Unreinheit des Amhaareṣ an. In Maʿaßer šeni III 3 heißt es: Wenn jemand in Jerusalem den Erlös aus dem zweiten Zehnten hat, das Geld jedoch anderweitig benötigt, sein Freund aber hat gewöhnliche Früchte, so kann der erstere diesem sagen: Deine Früchte mögen den Loskauf meines Geldes bilden; der Freund ißt seine Früchte in der Reinheit des zweiten Zehnten und jener kann sein Geld verwenden. Doch darf man diesen Loskauf bei einem Amhaareṣ nur bei wahrscheinlich bereits verzehnteten Früchten vornehmen, weil zu befürchten ist, daß der Amhaareṣ die als zweiter Zehnt zu behandelnden Früchte nicht entsprechend genießen wird. Hierher gehört auch Tebûl jôm IV 5: בראשונה

in der Verzehntung,[1] die zeigen, daß in einem Hause der Mann, in

---

היו אומרים מחללין על פירות עם הארץ, חזרו לומר אף על מעותיו, Anfangs lehrten die Weisen: Man kann die Früchte des Amhaareṣ zum Loskauf des zweiten Zehnten verwenden, später gestattete man auch die Verwendung seines Geldes. Toß. Maʿaßer šeni IV 8. 9: מפרישין תרומת מעשר על פירות עם הארץ אף על פי שעושין תקלה לבאין אחריו . . . מחללין מעשר שני על פירות עם הארץ אף על פי שעושין תקלה, Man glaubt dem Amhaareṣ, daß das Geld, das er zum Loskauf hergibt, gewöhnlichen Charakters ist und nicht etwa Erlös aus seinem zweiten Zehnten (vgl. Schwarz, p. 180[b]). Diese Verschärfungen und Erleichterungen sind akademischer Natur, da sie nur für die Tempelzeit Vorsorge treffen; aber sie zeigen, daß man betreffs der Behandlung des Amhaareṣ zur Abänderung bestehender Regeln Anlaß hatte. Abba Ḥilfâ b. Karujâ, der eine Erschwerung zu Ungunsten des Ḥaber berichtet, ist als Tannaite auch sonst bekannt, — denn an den gleichnamigen Amoräer ist in einer Toßifthastelle nicht zu denken, — (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I 183, 8, Paläst. Amoräer II 563, 1). Er heißt in jer. Maʿaßer šeni IV 54[d], 11 ,אבא חלפיי בר קרייה in Toß. Makhširin III 3 ,חלפתא בן קוינא und dürfte ein Zeitgenosse des R. Eleazar b. Simon gewesen sein, in dessen Tagen das Mißtrauen gegen die Ḥabere auch sonst zum Ausdruck gelangt (siehe S. 8, Note 2 und weiter).

[1] jer. Dammai II 22[d], 58, Toß. III 9 in der Baraitha: הוא נאמן ואשתו אינה נאמנת לוקחין ממנו ואין מתארחין אצלו, אבל אמרו הרי כדר עם הנחש בכפיפה, Wenn der Mann verläßlich ist, die Frau dagegen nicht, so darf man von ihm Lebensmittel kaufen, aber nicht bei ihm zu Gaste sein. Hierzu fügen die Lehrer die Bemerkung: Ein solcher Mann wohnt gleichsam mit einer Schlange im selben Neste. Die Fortsetzung der Baraitha gibt den umgekehrten Fall: אשתו נאמנת והוא אינו נאמן מתארחין אצלו ואין לוקחין ממנו, אבל אמרו תבוא מארה למי שאשתו נאמנת והוא אינו נאמן, Ist die Frau verläßlich und der Mann ist es nicht, so darf man bei ihm als Gast zu Tische gehen, aber Lebensmittel darf man von ihm nicht kaufen; die Weisen bemerken jedoch hierzu: Ein Fluch komme über denjenigen, dessen Frau verläßlich ist, er selbst aber nicht. Die Toßiftha fügt noch den Fall hinzu, wenn der Mann nicht verläßlich ist, aber einer seiner Söhne oder einer seiner Sklaven oder eine seiner Sklavinnen verläßlich ist; man darf auf deren Aussage hin vom Herrn kaufen und auch bei ihm essen. In diesen Sätzen ist der Name keines Lehrers genannt; aber nach den früher angeführten Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, daß alle diese Vorschriften von Lehrern in Ušâ stammen. Bestätigt wird dieses durch die Baraitha in b. Kethub. 72[a]: תניא היה רבי מאיר אומר כל היודע באשתו שנודרת ואינה מקיימת יחזור וידירנה . . . כדי שתדור בפניו ויפר לה. אמרו לו אין אדם דר עם נחש בכפיפה. תניא היה רבי יהודה אומר כל היודע באשתו שאינה קוצה לה חלה יחזור ויפריש אחריה. אמרו לו אין אדם דר עם נחש בכפיפה, R. Meir sagte: Wer da weiß, daß seine Frau Gelübde tut und sie nicht hält, soll sie zur Wiederholung des Gelübdes bringen, damit er dieses aufheben könne; da sagten ihm die Lehrer: Niemand bleibt mit einer Schlange im selben Neste wohnen. R. Jehuda sagte: Wer da weiß, daß seine Frau aus dem Teige im Hause die Priesterhebe nicht ausscheidet, soll es selbst tun; da sagten ihm die Lehrer: Niemand wohnt mit einer Schlange im selben Neste. Besonders lehrreich hierfür ist die Mischna Kethub. VII 6: ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה. מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו נדה ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת, Der Mann darf seine Frau ohne

einem anderen die Frau sich hierin als verläßlich erwies, oder auch ein Sohn oder ein Sklave, dieselben Personen, die wir von den Lehrern in Ušâ in Verbindung mit der Übernahme der Pflichten eines Ḥaber behandelt fanden. R. Meir und R. Jehuda, R. Joßê und R. Simon b. Gamaliel suchen durch die Vorschriften über den im Verzehnten Verläßlichen und Unverläßlichen die Beobachtung des Zehntengesetzes zu fördern.[1] Sie schufen als erste Stufe der das Religionsgesetz beobachtenden Genossen die des נאמן, der sich verpflichten mußte, die Vorschriften der Verzehntung in viel weiterem Umfange, als die Thora sie enthält, genau zu erfüllen. Worin sich der נאמן von dem gleichfalls in Verbindung mit der strengen Verzehntung oft genannten Ḥaber unterschied, ist vorläufig nicht ersichtlich.

3. Die zunächst zu beantwortende Frage ist, ob diese ganze Gesetzgebung deshalb, weil wir vor den einzelnen Bestimmungen nur Lehrer aus dem großen Lehrhause in Ušâ genannt finden, erst

---

Auszahlung ihres Ehevertrages entlassen, wenn sie das mosaische und jüdische Gesetz übertritt. Was ist unter dem mosaischen Gesetze zu verstehen? Wenn sie ihrem Manne Unverzehntetes zu essen gibt, als Menstruierende mit ihm Umgang pflegt, die Teighebe nicht ausscheidet und Gelübde tut, die sie nicht hält. Es ist klar, daß die Mischna das Ergebnis der Diskussionen zwischen R. Meir und R. Jehuda darstellt; und wir werden noch Gelegenheit haben, auf die hier zusammengestellten Vergehungen der galiläischen Frauen ausführlich zurückzukommen. Aber schon jetzt wird es einigermaßen begreiflich, warum die Amhaareṣ-Frauen gegen die Lehrer so großen Haß hegten, größeren als ihre Männer (b. Peßaḥ. 49ᵇ). Die Lehren derselben bedrohten ihre Ehen täglich mit der Auflösung, indem sie die religionsgesetzlichen Unterlassungen der Frauen als Gründe zur Scheidung bezeichneten. Daß andererseits Frau, Kinder und Sklaven in religiöser Hinsicht den Mann, beziehungsweise Vater oder Herrn übertrafen, sehen wir auch in Toß. Berakh. V 17, jer. III 6ᵇ, 68, b. Berakh. 20ᵇ: נשים ועבדים וקטנים אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. באמת אמרו אשה מברכת לבעלה בן לאביו ועבד לרבו, bei Benediktionen. In der Mischna Sukkâ III 10 heißt es vom Hallel-Vortrage an Festtagen: מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין ותבוא לו מאירה, Wenn ein Sklave, eine Frau oder ein Knabe einem Manne das Hallel vorsagen, sagt dieser alles genau nach; aber ein Fluch komme über einen solchen, der auf jene angewiesen ist. Hierzu hat die Baraitha in b. Sukkâ 38ᵃ: תנו רבנן באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו.

[1] Dammai V 3 gibt Vorschriften über die Verzehntung des beim Bäcker verkauften Brotes; die Urheber derselben sind R. Meir, R. Jehuda und R. Simon; in V 4 behandeln R. Meir und R. Jehuda die Verzehntung des beim Verkäufer gekauften Brotes, dieselben in V 5 die des vom Armen gekauften. In II 4. 5 besprechen R. Meir und R. Joßê die Frage, wieviel der Bäcker und andere an Zehnten zu leisten haben.

nach 136 in Galiläa entstand, oder nur die fortgesetzte Ausgestaltung einer älteren, bereits in Jamnia geschaffenen ist. Denn wir begegnen dem Begriffe der wahrscheinlich verzehnteten Bodenerträgnisse (דמאי), von denen behufs Beseitigung jedes Zweifels ein Teil der Abgaben nochmals auszuscheiden ist, nicht bloß bei R. Gamaliel II, dem Vorsitzenden des Lehrhauses in Jamnia,[1] sondern auch schon die Schammaiten und Hilleliten erörtern die Ausdehnung des Begriffes und die Verwendung solcher Früchte.[2] Aber wenn auch die Lehrer der vorhadrianischen Zeit diesen Begriff nach verschiedenen Seiten ausführlich behandeln und es unzweifelhaft ist, daß diese ihre Vorschriften auch im Leben betätigt wurden, findet sich keine Stelle, die in Verbindung damit die Unzuverlässigkeit des Amhaareṣ hinsichtlich der Verzehntung auch nur ausspräche, geschweige im einzelnen die Folgen derselben darstellte. Allerdings geschieht dieses in einer scheinbar noch älteren Meldung von einer Verordnung des

---

[1] Dammai III 1: R. Gamaliel gab seinen Arbeitern דמאי zu essen. Vgl. auch Toß. Ma'aßer III 8, jer. V 51[c] 68: R. Jehuda im Namen des R. Eleazar b. 'Azarja sagt: המשלח לחבירו שתילין ועטינין והוצני פשתן מעשרן ודאי מפני שנחשדו רוב בני אדם עליהן, וחכמים אומרים הרי הן ככל הפירות אין מעשרן אלא דמאי. Der Gegner des R. Eleazar, offenbar ein Lehrer in Jamnia, spricht von דמאי.

[2] Dammai I 3: שמן ערב בית שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין (מן הדמאי), Feines Öl muß wegen Zweifels nochmals verzehntet werden, sagen die Schammaiten; die Hilleliten erklären es für nicht notwendig. (Es ist beachtenswert, daß die beiden Schulen sich mit diesem Luxusgegenstande befassen, eine Tatsache, die wir auch in ihrem Streite über die Mahlzeitsordnung beobachten werden (Berakh. VIII, siehe Kap. IV § 11); ebenso in jer. Berakh. VIII 12[b] 9, Toß. VI 5, b. 43[b]: בית שמאי אומרים כוס בימינו ושמן ערב בשמאלו אומר על הכוס ואחר כך אומר על שמן ערב. בית הלל אומרים שמן ערב בימינו וכוס בשמאלו. Dieses Öl wird durch Beimengung anderer Substanzen gewonnen, wie aus Toß. Šebi'ith VI 8: אין עושין את היין אלונטית ולא את השמן ערב ersichtlich ist, und noch deutlicher aus der Parallelstelle jer. Šebi'ith VIII 38[a] 17 in der Baraitha: אין מפטמין שמן של שביעית אבל לוקח שמן ערב שביעית, wo מפטמין auf das Würzen des Öles hinweist; ebenso in Terum. XI 1: ואין מפטמין את השמן, Ma'aßer šeni II 1, jer. II 53[b] 53, Toß. I 18, II 3. Zum Streite der beiden Schulen hat Toß. Dammai I 26: אמר רבי יהודה לא היו בית הלל פוטרין אלא בשל פולייטון, jer. I 22[b] 12: תני אמר רבי יודה לא פטרו בית הלל אלא שמן של פולייטון בלבד. אחרים אומרים בשם רבי נתן מחייבין היו בית הלל בשמן וורד ויירינון. Es ist hier, wie bei Behandlung der verschiedenen Brothändler und ihrer Waren in Dammai V 3. 4 und z. B. bei Erörterungen über Bäder und deren Personal auf die Fremdwörter aufmerksam zu machen, die die in Galiläa wirkenden Lehrer durch die in den galiläischen Städten herrschenden Verhältnisse kennen gelernt haben; daher kennen sie auch die dort zubereiteten Öle, wie in b. Sabb. 80[b]: תניא רבי יהודה אומר אנפיקנון שמן זית שלא הביאה שליש. Vgl. auch יין מבושם in Babhâ bathrâ VI 3 und G. Jacob, Altarab. Beduinenleben, 2. Auflage, 102. 250). Das דמאי behandeln die beiden Schulen auch in Sukkâ III 5 beim Ethrôg am Laubhüttenfeste.

Hohenpriesters Joḥanan über die Durchführung des Zehntengesetzes, die man gewöhnlich auf den Fürsten Hyrkan bezieht:[1] Dieser hat das Gesetz über die wahrscheinlich verzehntete Frucht geschaffen und es jedem, der vom Amhaareṣ Lebensmittel kauft, zur Pflicht gemacht, den Zehnten aus dem Levitenzehnten auszuscheiden und dem Priester zu geben und den zweiten Zehnten in Jerusalem zu verzehren. Aber diese Nachricht ist nicht haltbar. Auffallend ist zunächst, daß Joḥanan gefunden hat, daß einige ihre Bodenerträgnisse vorschriftsmäßig verzehnten, andere nicht, aber nicht gesagt wird, daß die in der Gesetzesbeobachtung Lässigen עם הארץ heißen und dieselben sind, von denen die Verordnung handelt. In Wahrheit sollten die ersten als מעשׂרים, die letzeren als אינם מעשרים bezeichnet werden, wie sich die Hilleliten in Dammai VI, 6 der Bezeichnung מעשר bedienen (siehe weiter Kap. V, 3^b); abgesehen davon, daß keine ältere Stelle vorhanden ist, die das Nichtverzehnten als einen Grundzug des Amhaareṣ angäbe. In der Tat hat der Parallelbericht weder in Toß. Sotâ XIII 10, noch in jer. Maʿaßer šeni V 56^d 27, Sotâ IX 24^a 54 den störenden Satz הלוקח פירות מעם הארץ und es scheint mir unzweifelhaft, daß die Fassung des Berichtes im babylonischen Talmud frühestens in Ušâ entstanden sein kann. Ja, es scheint mir, daß der ganze durch לפי eingeleitete Satz der Ausdrucksweise des Scholiasten der Fastenrolle entspricht und nicht zu dem knappen, ohne Zweifel alten Berichte vorher gehört. Dieser meldet im Stile der Fastenrolle, daß der Hohepriester Joḥanan das Bekenntnis über die erfolgte Ab-

---

[1] Sotâ 48^a: אף הוא ביטל את הווידוי וגזר על הדמאי. לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין. אמר להם, בניי בואו ואומר לכם כשם שתרומה גדולה יש בה עון מיתה כך תרומת מעשר וטבל יש בה עון מיתה. עמד והתקין להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש מהן מעשר ראשון ומעשר שני, מעשר ראשון מפריש ממנה תרומת מעשר ונותנה לכהן ומעשר שני עולה ואוכלו בירושלים, Zur Nachricht der Mischna Sotâ IX 10: In den Tagen des Hohenpriesters Joḥanan brauchte man wegen des דמאי nicht zu fragen, berichtet diese Baraitha: Er hat auch das Bekenntnis über die erfolgte Ablieferung der vorgeschriebenen Abgaben abgestellt und das Gesetz über דמאי geschaffen. Er hatte nämlich durch die nach allen Teilen Palästinas ausgesendeten Boten erfahren, daß die Juden nur die Priesterhebe ausscheiden, dagegen den Levitenzehnten nur ein Teil der Bevölkerung; deshalb ließ er ihnen sagen: Meine Söhne! Ich mache euch aufmerksam, daß der Genuß der aus dem Levitenzehnten auszuscheidenden Priesterhebe, die ihr in eueren Früchten belasset, eine ebenso schwere Sünde ist, wie der Genuß der Priesterhebe, und ebenso der von unverzehnteter Frucht. Und er verfügte: Wer vom Amhaareṣ Früchte kauft, sondere aus denselben den Levitenzehnten und den zweiten Zehnten aus, aus dem Levitenzehnten scheide er die Priesterhebe aus, die er dem Priester gibt, und mit dem zweiten Zehnten ziehe er nach Jerusalem und verzehre ihn dort.

lieferung aller Abgaben abgestellt und das Gesetz über die wahrscheinlich verzehnteten Früchte geschaffen hat.[1] Es ist sonach keine

[1] Was damit gemeint ist, kann nur schwer ermittelt werden; denn die Mischna Sotâ IX 10, Ma'aßer šeni V 9 meldet: ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי, In seinen Tagen brauchte man wegen des דמאי nicht zu fragen. Dieses erklärt Raši dahin, daß man in jedem Falle die Abgaben leisten mußte, eine Nachfrage, ob die Verzehntung nicht schon seitens des Verkäufers erfolgt sei, sonach ohne Wert war. Aber dieses bedeutet אין צריך niemals; es bezeichnet vielmehr immer eine Erleichterung, weshalb auch Maimunis Erklärung nicht befriedigt. jer. Ma'aßer šeni V 56[d], 43 gibt zur Begründung der Mischna an, daß Joḥanan Beamte angestellt hat, die die Verzehntung überwachten. Ist dieses richtig, dann gab es nur in seltenen Fällen דמאי und die Verordnung müßte den ersten Versuch der Regelung der Verzehntung darstellen, die Anstellung der Beamten den zweiten, als die Aufforderung ohne Erfolg blieb. Es fehlt leider an Nachrichten darüber, in welchem Umfange das Zehntengesetz im 1. Jahrhundert v. Chr. beobachtet wurde und ob der drückende Levitenzehnt, um den allein es sich eigentlich in all diesen Erörterungen handelt, und der an sich fragliche zweite Zehnt damals in der Praxis Anerkennung fand. Wahrscheinlich ist es nicht und möglicherweise spielt der Streit zwischen Pharisäern und Sadducäern auch in diese Frage hinein. Vielleicht ist diese Verordnung Joḥanans folgendermaßen zu denken. Als die anerkannten Abgaben infolge anhaltender Wirren und Kämpfe und wegen Steuerdruckes nicht mehr regelmäßig geleistet wurden, machte es eine Verordnung des Hohenpriesters Joḥanan den Käufern von Lebensmitteln zur Pflicht, die Abgaben teilweise zu entrichten. Dieses hatte selbstredend zur Folge, daß der Preis der Lebensmittel herabgedrückt wurde, natürlich auch von solchen Käufern, die gar nicht die Absicht hatten, die Abgaben zu entrichten; dadurch sollten die Bauern gezwungen werden, die Zehnten auszuscheiden, ehe sie ihre Ware auf den Markt brachten. Manche Andeutungen scheinen mir dafür zu sprechen, daß die dem Hohenpriester Joḥanan zugeschriebene Verordnung einer ziemlich späten Zeit, etwa den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung des Tempels angehört. Nicht nur der Umstand, daß erst die Schammaiten und Hilleliten דמאי behandeln, spricht dafür, denn dieses schließt nicht aus, daß die Sache selbst älter ist; sondern auch die zufällig erhaltene Nachricht von der ablehnenden Haltung einer großen Getreidehändlerfamilie in Jerusalem betreffs der Verzehntung (Sifrê Deut. 105, jer. Pe'â I 16[c] 56, b. Babhâ meṣi'â 88[a]: אמרו, חרבו חנויות בני חנן שלש שנים קודם לארץ ישראל שהיו מוציאים פירותיהם מיד מעשר שהיו דורשים לומר עשר תעשר ואכלת ולא מוכר, תבואת זרעך ולא לוקח), Man erzählt: Die Kaufläden der Söhne Ḥanans wurden drei Jahre vor dem Untergange des Landes zerstört, weil sie ihre Bodenfrüchte der Verzehntung entzogen, indem sie Deut. 14, 22 deutend sich darauf beriefen, daß weder gekaufte, noch zu verkaufende Lebensmittel der Verzehntung unterliegen. Da die Neuordnung der Leviten und Priester nach den tannaitischen Quellen (Šekal. V 1, Toß. II 14) und nach Josephus (Antiquit. XX 9, 6) in die Zeit Agrippas II. fällt und Josephus aus derselben Zeit berichtet, daß die vornehmen Priester ihre Sklaven um die Zehnten auf die Tennen schickten (Antiquit. XX 9, 2), was vielleicht auf eine außerordentliche Zunahme der Verzehntung zurückzuführen ist, so

Nachricht aus vorhadrianischer Zeit nachweisbar, die den Amhaareṣ durch Nichtbeachtung des Zehntengesetzes kennzeichnete.[1]

4. In Judäa verstand man unter dem Amhaareṣ in erster Reihe den im Religionsgesetze Unkundigen und sein auffallendstes Merkmal lag nicht in der Vernachlässigung eines bestimmten Gesetzes; er wird auch nicht, wie in den behandelten Vorschriften, dem Ḥaber oder dem in irgend welchem Punkte Zuverlässigen, sondern den

---

dürfte kurz vorher auch das Zehntengesetz schärfer eingeprägt worden sein (vgl. Büchler, Das Synedrion 91 ff.). Die Sendschreiben Gamaliels I in b. Synhedr. 11[b], Toß. II 6, jer. I 18[d], 12 und Simons b. Gamaliel in Mekhiltha des R. Simon b. Joḥai zu Deut. 26, 13 (Hoffmann in Hildesheimers Jubelschrift, hebr. Teil 30, Büchler, Das Synedrion 131) über das Zehntenbekenntnis zeigen, daß dieses zu ihrer Zeit üblich war; Joḥanan müßte es also entweder nach ihnen abgestellt oder Gamaliel I es neu eingeführt haben. Manches weist darauf hin, daß Joḥanan in der Zeit zwischen Gamaliel I und Simon b. Gamaliel gelebt hat, als die vornehmen Priester sich durch beispiellosen Mißbrauch ihrer Gewalt die Zehnten aneigneten. Auf die damalige Zeit bezieht sich auch die Meldung des R. Jehuda in Ma'aßr. II 5: אמר רבי יהודה מעשה בגנת וורדים שהיתה בירושלים והיו תאנים נמכרות משלש ומארבע באיסר ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר מעולם, Aus einem Rosengarten in Jerusalem wurden Feigen drei bis vier für einen Assar verkauft, ohne daß die Eigentümer je den Levitenzehnten und die Priesterhebe ausgeschieden hätten.

[1] In b. Peßaḥ. 42[b], Toß. Dammai I 2, jer. I 21[d] 8 in der Baraitha: תניא אמר רבי יהודה, ביהודה בראשונה הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר מפני שחזקה אינו בא אלא מן התמד. ועכשיו הלוקח חומץ מעם הארץ צריך לעשר שחזקתו אינו בא אלא מן היין, R. Jehuda sagte: Wer früher in Judäa von einem Amhaareṣ Essig kaufte, brauchte diesen nicht zu verzehnten, weil angenommen wurde, daß er aus nicht zehntpflichtigem Tresterweine gemacht war; wer aber jetzt vom Amhaareṣ Essig kauft, muß diesen verzehnten, weil anzunehmen ist, daß derselbe aus Wein gemacht ist. Da R. Jehuda von Verhältnissen in Judäa vor 136 spricht und die damalige Behandlung der vom Amhaareṣ stammenden Lebensmittel schildert, müssen die dem Amhaareṣ mißtrauenden Bestimmungen schon vor 136 bestanden haben. Es fragt sich jedoch bei der Wahrnehmung, daß R. Jehuda einer der Lehrer in Ušâ ist, die sich mit dem Amhaareṣ eingehend befaßten, ob er nicht den erst in Ušâ geschaffenen Begriff zur Kennzeichnung älterer Zustände verwendet, die er offenbar nur gegen den vorgebrachten Einwand als Beweis vorführt, daß der Essig in Galiläa ebensowenig nachverzehntet werden sollte, wie einst in Judäa. In der Tat hat die Parallelbaraitha in jer. den Amhaareṣ überhaupt nicht; denn es heißt dort: תני אמר רבי יודה בראשונה היה הומץ שביהודה פטור מן המעשרות שהיו עושין יינן בטהרה לנסכים ולא היה מחמיץ והיה מביאין מן התמד, Der judäische Wein wurde nie sauer, zum Lohne dafür, daß die Bauern ihn für Opferzwecke in levitischer Reinheitsbeobachtung zubereiteten, deshalb nahmen sie Tresterwein zu Essig; aber jetzt macht man Essig aus Wein. Hiernach brauchte nicht nur der Essig des Amhaareṣ, sondern Essig überhaupt nicht verzehntet zu werden. Ebenso hat die Toßiftha: בראשונה היה חומץ שביהודה פטור מפני שחזקתו מן התמד, עכשיו שחזקתו מן היין חייב, vgl. RŠ zu Dammai I 1.

mit der Thora Vertrauten, den Gelehrten gegenübergestellt. So sagt R. Eliezer, der Große (b. Sotâ 49[ab]): Seit der Zerstörung des Tempels fingen an die Weisen den Schullehrern gleich zu werden, diese den Kinderlehrern, diese „dem Volke des Landes" und das Landvolk selbst wird immer dürftiger.[1] Derselbe R. Eliezer sagt von der Forderung der Israeliten an den Propheten Samuel, ihnen einen König einzusetzen (Baraitha Synh. 20[b]): Die Ältesten jener Zeit haben einen zulässigen Wunsch ausgesprochen, aber die Ammêhaareṣ haben Unzulässiges gewünscht.[2] R. Doßâ b. Harkhinas um 100 sagte ('Abôth III 10): Der Schlaf am Morgen, der Wein zu Mittag, die Unterhaltung mit Unerwachsenen und das Sitzen in den Versammlungshäusern der Ammêhaareṣ führen den Menschen aus der Welt.[3]

---

[1] שרו חכימיא למהוי כספריא וספריא כחזניא וחזניא כעמא דארעא ועמא דארעא אזלא ודלדלה ואין שואל ואין מבקש, על מי יש להשען, על אבינו שבשמים.

[2] תניא רבי אליעזר אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו. Die Münchener Handschrift nennt als Urheber des Satzes R. Eliezer b. Ṣadok, andere Handschriften und Toß. Synh. IV 5 R. Eleazar b. R. Joßê.

[3] Sein Zeitgenosse R. Jehuda b. Betherâ ist gleichfalls als Urheber eines Satzes über den Amhaareṣ genannt (b. Synh. 96[a]): אמר רבי זירא אף על גב דשלח רבי יהודה בן בתירא מנציבין הזהרו בזקן ששכח לימודו מחמת אונסו והזהרו בוורידין כרבי יהודה, והזהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה, „R. Zeïrâ sagte: Obwohl R. Jehuda b. Betherâ aus Nisibis (nach Palästina) sagen ließ: „Ehret einen Lehrer, der durch einen Unglücksfall sein Wissen vergessen hat, richtet euch in der Behandlung der Halsadern nach der Ansicht des R. Jehuda und widmet den Kindern des Amhaareṣ besondere Aufmerksamkeit, denn von denselben wird Thorakenntnis hervorgehen, . . ." Wiewohl in diesen Sätzen selbst keine sachliche Unwahrscheinlichkeit gegen die Urheberschaft des R. Jehuda b. Betherâ zu entdecken ist, ist diese ausgeschlossen. Denn wie soll er empfohlen haben, daß man die Ansicht des R. Jehuda b. Ilai über die Halsadern beachte, da dieser sein Schüler gewesen sein könnte und seinen Satz in Ḥullin II 1 sicherlich erst nach 136 in Ušâ ausgesprochen hat? Freilich die Möglichkeit, daß R. Jehuda b. Betherâ in Nisibis von dieser Meinung des R. Jehuda gehört hat, ist nicht auszuschließen; aber es ist nicht wahrscheinlich. Und selbst, wenn man den Namen des R. Jehuda als späteren, erläuternden Zusatz ansieht, wird die Sache nicht wahrscheinlicher, da kein älterer Lehrer sich, soweit wir urteilen können, über das Durchschneiden der Halsadern beim Schlachten geäußert hat. In der Tat hat Luria statt Jehuda b. Betherâ R. Josua b. Levi, der in der Parallelstelle in Berakh. 8[b] als Urheber der Botschaft genannt ist (vgl. Rabbinowicz zu dieser Stelle). Aber auch dieser Name ist gewiß nicht der ursprüngliche; denn wie soll aus רבי יהושע בן לוי der im Texte stehende רבי יהודה בן בתירא מנציבין geworden sein? Man vergleiche nun in b. Peßaḥ. 112[b]: ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו אל תדור בשכנציב . . „Unser heiliger Lehrer hat seinen Söhnen vier Dinge aufgetragen: Wohne nicht in Šekhanṣibh . . . Man sah hierin den sonst als den Heiligen bezeichneten Patriarchen R. Jehuda I, ohne zu bedenken, daß der in Seppboris wohnende Lehrer seinen Söhnen

Und auch in dem bekannten Satze Hillels ('Abôth II 5): „Der völlig Ungebildete kann nicht sündenscheu und der Amhaareṣ nicht strengfromm sein,"[1] ist der Amhaareṣ schon durch das voraufgehende בור

unmöglich abgeraten haben kann, in einem babylonischen Orte zu wohnen. Dieses kann natürlich nur ein Mann getan haben, der dort gewohnt und die Unannehmlichkeiten des dortigen Aufenthaltes selbst kennen gelernt hat. Neubauer, Géographie 363, 2 teilt nach einer Handschrift רבא für רבינו mit; aber es ist nicht bekannt, daß Rabhâ in Šekhanṣibh gewohnt hat. Entweder ist der bekannte babylonische Lehrer Rabh Jehuda gemeint, dessen Name mit dem des Rabbi Jehuda I verwechselt wurde, (wie in Kidduš. 72ª, wo der Patriarch R. Jehuda vor seinem Tode sagt, daß die Einwohner von Paßgirâ in Babylonien Bastarde seien), oder stand nur רבינו, in dessen Namen sein Schüler den Satz überliefert hat, (vgl. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens 64 ff.). Ich glaube nun, daß es auch in der R. Jehuda b. Betherâ zugeschriebenen Stelle geheißen hat: שלח רב יהודה משכנציב und erst, nachdem die Kopisten aus dem seltenen, ihnen unbekannten שכנציב das geläufigere נציבין gemacht hatten, fügten sie folgerichtig בן בתירא hinzu. Bestätigt wird dieses dadurch, daß der das Sendschreiben vortragende R. Zeïrâ ein Schüler des R. Jehuda war. (Vgl. auch die Erklärung Brülls in מבוא המשנה 31.) Allerdings wird der im Satze ausgesprochene Gedanke über die Kinder des Amhaareṣ auch von einem Zeitgenossen des R. Josua b. Levi, R. Jonathan b. Eleazar vorgetragen (Babhâ meṣi'â 85ª): כל המלמד את בן עם הארץ תורה אפילו הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה מבטלה בשבילו שנאמר ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, Wer den Sohn eines Amhaareṣ Thora lehrt, dem zuliebe hebt Gott selbst ein schweres Verhängnis auf.

[1] Hier wird dem Amhaareṣ nicht, wie Friedländer, Relig. Bewegungen 79 meint, die Möglichkeit abgesprochen, fromm zu sein, sondern streng fromm zu sein; denn חסיד bedeutet den streng Frommen, wie aus einer ganzen Reihe von Stellen hervorgeht. So wird Hillel in der über ihn angestimmten Totenklage: הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא (b. Sota 48ᵇ, jer. IX 24ᵇ 32, Toß. XIII 3) als חסיד bezeichnet. In Nedar. 10ª erzählt in einer Baraitha R. Jehuda, die Frommen früherer Zeit (חסידים הראשונים) hätten das Verlangen gehabt, öfter Sündopfer darzubringen; dieselben warteten vor dem Gebete eine Zeitlang, um sich in Andacht zu sammeln (Berakh. V 1); sie flochten Schaufäden an Kleider, die noch gar nicht fertig waren (Menaḥ. 40ᵇ); sie vergruben Dornen und Glasscherben auf ihren eigenen Feldern drei Handbreiten tief, damit der Pflug nicht aufgehalten werde (Babhâ kammâ 30ª). Die Frommen und die Männer der (frommen) Tat tanzten bei der Feier des Wasserschöpffestes mit Fackeln in den Händen und riefen dem Volke zu: Wohl unserer Jugendzeit, daß sie unser Alter nicht beschämt hat (Sukkâ 53ª, Toß. IV 2, jer. V 55ᵇ 68). In Toß. Ta'anith III 1 betet ein Frommer mit Erfolg um Regen und da ist der bekannte Ḥonî der Kreiszieher gemeint. Außer diesen beweisen noch die Baraithas mit der Einleitung מעשה בחסיד אחד (z. B. Sabbath 127ᵇ, Babhâ kammâ 80ª), daß חסיד einen Mann mit hohem Grade von Frömmigkeit bezeichnet. Vgl. auch Ḥagigâ II 7 יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה, Niddâ 17ª תנו רבנן שלשה דברים נאמרו בצפרנים שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע, wo der חסיד den צדיק übertrifft. Ein vornehmer Priester in 'Abôth di R. Nathan XII 28ᵇ היה נוהג בעצמו חסידות, Sotâ IX 15 משמת רבי יוסי קטונתא פסקו חסידים, und andere Stellen.

als jemand, der das Gesetz nicht kennt, deutlich gekennzeichnet.[1] Eine Stelle scheint allerdings dafür zu sprechen, daß der Amhaareṣ

[1] In die Tempelzeit führt die Baraitha in Šebuʿôth 16ª, Toß. Synh. III 4, in der der Ḥaber und der Amhaareṣ einander gegenübergestellt sind: אבא שאול אומר שני ביצעין היו בהר המשחה תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים. תחתונה שהיתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחבירים אוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. עליונה שלא היתה קדושתה גמורה עמי הארץ היו נכנסים לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, והבירים אין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני, „Abba Saul erzählte: Zwei sumpfige Stellen (?) waren auf dem Ölberge, die eine tiefer unten, die andere oben; die untere war nach allen (in der Mischna aufgezählten) Vorschriften geweiht worden, die obere nur durch die aus dem Exile Heimgekehrten ohne König und ohne Orakel. In der unteren, deren Heiligung sonach vollkommen war, aßen die Ammêhaareṣ Mahlopfer, aber nicht den zweiten Zehnten, die Ḥabere dagegen aßen dort beides. In der unteren, deren Heiligung unvollkommen war, aßen die Ammêhaareṣ Mahlopfer, aber nicht den zweiten Zehnten, während die Ḥabere dort weder das eine, noch das andere aßen." Auch hier ist der Amhaareṣ als ungenügend im Gesetze unterrichtet gekennzeichnet, insofern er den zweiten Zehnten für heiliger hält, als das Mahlopfer, während die Gesetzeskundigen, die Ḥabere, wissen, daß zwischen beiden kein Unterschied besteht. Da wir den Berichterstatter Abba Saul bereits als einen der in Galiläa nach 136 wirkenden Lehrer kennen gelernt haben, die das Gesetz über den Amhaareṣ ausgestalteten, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Benennung der beiden Gruppen in der Schilderung der Tempelzeit mit Ḥaber und Amhaareṣ unter dem Einflusse seiner Zeit gewählt ist. In der Mischna Horaj. III 8, Toß. II, 10, jer. III 48ᵇ 43: אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם הוא לכהן גדול עם הארץ, ist der Gelehrte niedrigster Abkunft dem Hohenpriester, der unwissend ist, gegenübergestellt. In ʾAbôth V 10: ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית, שלי שלך ושלך שלי עם הארץ, שלי שלך ושלך שלך חסיד, שלי שלי ושלך שלי רשע, ist der Amhaareṣ keineswegs als Gegensatz zu רשע zu denken, da diesem חסיד gegenübersteht; es korrespondieren vielmehr der Durchschnittsmensch auf der einen Seite mit dem Amhaareṣ auf der anderen Seite; dieser hat nichts Böses im Sinne und in seiner Auffassung äußert sich nur harmlose Unwissenheit und Mangel an Intelligenz. Hier ist auch noch auf die wenigen Stellen hinzuweisen, wo dem Ḥaber der הדיוט gegenübersteht. Die lehrreichste, wenn auch nur in einer jungen Quelle erhaltene, ist ohne Zweifel Midraš Proverb. VI 20 (ed. Buber 28ᵇ): רבי מאיר שאל את אלישע בן אבויה רבו אמר לו, מהו ואשת איש נפש יקרה תצוד. אמר לו, בן אדם שהוא הדיוט אם נתפש הוא בעבירה אין גנאי לו, למה, שהוא אומר הדיוט אני ולא הייתי יודע עונשה של תורה. אבל חבר אם נתפש בעבירה גנאי הוא לו מפני שהוא מערב דברי טהרה עם דברי טומאה, אותה תורה שהיתה לו יקרה הוא מבזה אותה שעמי הארץ אומרים ראו חבר שנתפש בעבירה ובוזה את תורתו, לכך נאמר נפש יקרה תצוד, R. Meir fragte seinen Lehrer ʾElišaʿ b. ʾAbujâ nach dem Sinne von Prov. 6, 26ᵇ; dieser antwortete: Wenn ein gewöhnlicher Mann bei einer Sünde betroffen wird, so ist es für ihn keine Schande, denn er sagt: Ich bin ein gewöhnlicher Mann und kannte die Strafe nicht, die die Thora (in einem solchen Falle) verhängt. Wenn aber ein Ḥaber bei einer Sünde betroffen wird, so ist es eine Schande für ihn, denn er vermischt Worte der Reinheit mit Worten der Unreinheit: die Thora, die ihm teuer war, setzt er

schon im Lehrhause von Jamnia vor 136 in der Beobachtung einer religionsgesetzlichen Vorschrift als unzuverlässig angesehen wurde und sich hierdurch vom Ḥaber unterschied. In b. Bekhor. 36[a] wird nämlich erzählt: „R. Ṣadok hatte ein erstgeborenes männliches Tier; als er demselben Gerste als Futter vorsetzte, zerschnitt es sich die Lippe. Da fragte R. Ṣadok den R. Josua: Haben wir nicht (hinsichtlich des Verdachtes, daß dem erstgeborenen Tiere der es zum Genusse freimachende Leibesfehler absichtlich beigebracht wurde,) zwischen Ḥaber und Amhaareṣ unterschieden? R. Josua bejahte dieses. Als R. Ṣadok auch R. Gamaliel hierüber befragte, verneinte er es; und dieser Widerspruch der beiden Lehrer führte zu dem für R. Gamaliel so folgenschweren Zusammenstoße im Lehrhause." Hiernach bezeichnete man schon in Jamnia Leute, zu deren Gesetzesbeobachtung man Vertrauen hatte, als Ḥaber und die unzuverlässigen als Amhaareṣ. Da nun der Bericht trotz des aramäischen Anfanges nicht anzuzweifeln ist und, selbst wenn er von einem Lehrer in Ušâ herrührt, der Wortlaut der Frage des R. Ṣadok getreu überliefert scheint, steht die Tatsache der Unterscheidung zwischen Ḥaber und Amhaareṣ fest. Aber es muß schon hier darauf verwiesen werden, daß sich das Mißtrauen in diesem einzelnen Falle aus der Zeit vor 136 gegen die Ahroniden wegen der Behandlung der ihnen zugewiesenen Abgaben, eines erstgeborenen Tieres, richtet (vgl. Rašis Bemerkung z. St.); eine Wahrnehmung, die in Verbindung mit Ḥaber und Amhaareṣ unten noch näher behandelt werden soll.

Wen man in den jüdischen Lehrhäusern sonst als Amhaareṣ betrachtete, lehrt die Erörterung in der Baraitha Berakh. 47[b]: „Wer ist ein Amhaareṣ? R. Eliezer sagt: Wer nicht abends und morgens das Š'maʿ liest; R. Josua sagt: Wer nicht die Tefillin anlegt; ben-ʿAzzai sagt: Wer an seinem Gewande keine Schaufäden hat; R. Nathan sagt: Wer an seiner Türe keine Mezuzâ hat; R. Nathan b. Josef sagt: Wer seine Söhne nicht für das Thorastudium erzieht; andere sagen: Selbst derjenige, der die Thora liest und Mischna lernt und nicht mit Gelehrten umgeht, ist ein

---

damit herab, denn die Ammêhaareṣ sagen: Sehet, der Ḥaber ist bei einer Sünde betroffen worden und er mißachtet seine Thora; das bedeutet Prov. 6, 26[b]: Die dem Ḥaber als Gattin angetraute Thora (vgl. Sifrê Deut. 345) streckt der sie sonst achtende Ḥaber nieder. Vgl. hierzu den Ḥaber im Satze des R. Joßê b. R. Jehuda in Synh. 8[b]: חבר אינו צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. In Toß. IV 12, jer. Taʿanith I 64[d] 37: אין שאילת שלום לחבירים בתשעה באב ולהדיוטות בשפה רפה, Toß. Tebûl jôm II 17: היה תורם תרומה ותרומת מעשר כאחד אף תרומת המעשר אינו שלם. רבי יוסי אומר בכולן אם היה הדיוט ולא התנה תנאי בית דין הוא. Vgl. auch Rôš haŠanâ II 8.

Amhaareṣ." Jeder der hier genannten Gelehrten stellt nur eine Forderung, die aber auch nicht irgend eine künstlich abgeleitete rabbinische Vorschrift über levitische Reinheit oder Verzehntung von Dill und Minze enthält, sondern Satzungen, die durch einfache Mittel den Gedanken an Gott einprägen wollten; es sind solche, deren Beobachtung man um 100 bei jedem gesetzestreuen Juden als selbstverständlich voraussetzt, die aber in Wirklichkeit nur von den Gelehrten und auch noch nicht von allen gehalten wurden.[1]

[1] In keinem Teile seines großen Werkes zeigt sich Schürers Unkenntnis vom tatsächlichen Stande des religiösen Lebens bei den palästinischen Juden im 1. Jahrhundert deutlicher, als in seinen dieser Frage gewidmeten Abschnitten, in denen statt des vorhandenen wissenschaftlichen Quellenmateriales die die tatsächliche Kenntnis von den Dingen kaum fördernde Zusammenstellung der Literatur zu finden ist. Man versuche, sich bei ihm über die tatsächliche Beobachtung des Gesetzes über die Schaufäden, Phylakterien und Türkapseln zu orientieren (II 483—486), und man erkennt augenblicklich, daß ihm das Recht nicht zusteht, das religiöse Empfinden der Juden im Zeitalter Jesu zu beurteilen. Woher hat Schürer, daß jeder gesetzestreue Jude damals fortwährend an seine Pflichten gegen Gott durch die drei Denkzeichen erinnert wurde, da auch Matthäus 23, 5 nur von den Pharisäern spricht und, wie allgemein zugegeben wird, verallgemeinert und übertreibt? Es ist hier nicht der Platz, das ganze Material zusammenzustellen; aber das wichtigste will ich kurz erwähnen. Was die Tefillin betrifft, so ist die älteste Nachricht Mekhiltha 21^{b}: Šammai, der alte, sagte: Diese sind die Tefillin des Vaters meiner Mutter; (wofür, wie Friedmann z. St. bemerkt, סמ״ג in תפלין 3 und ebenso jer. ʿErub. X 26^{a} 60 Hillel, den alten, hat). Dann kommt der Streit zwischen den Schammaiten und Hilleliten über die Pflicht, die Tefillin von Zeit zu Zeit zu untersuchen, der aber in jer. von Rabbi und R. Simon b. Gamaliel geführt wird. In b. Berakh. 23^{a} streiten die beiden Schulen über andere die Tefillin betreffende Fragen. Von R. Joḥanan b. Zakkai berichtet jer. Berakh. II 4^{c} 10, daß er die Tefillin weder im Sommer, noch im Winter abgelegt und sein Schüler R. Eliezer sich hierin nach ihm gerichtet hat. Nirgends findet sich aus dieser Zeit auch nur eine Andeutung, daß auch nur alle Lehrer die Tefillin getragen oder angelegt haben; es scheint vielmehr damals noch das Zeichen besonderer Frömmigkeit gewesen zu sein. Dagegen sehen wir die Tefillin bei den Lehrern nach der Tempelzerstörung öfter genannt: bei R. Eliezer in Synh. 68^{a}, bei dessen Sohn Hyrkanos und bei einem Schüler des R. Akiba in Menaḥ. 35^{a}; R. Jehuda b. Betherâ erwähnt die alten Tefillin, die er besitzt (Synh. 92^{b}), R. Josua b. Ḥananja in Sabb. 127^{b}, der Sklave des R. Gamaliel legt Tefillin an (Mekhiltha 21^{a}, ʿErub. 96^{a}, jer. X 26^{a}, 55), somit selbstverständlich auch sein Herr, der eine Meinung über am Sabbath gefundene Tefillin äußert (ʿErub. X 1). Die Diskussionen zwischen R. Akiba und dem Galiläer R. Joßê über das Anlegen der Tefillin am Sabbath (ʿErub. 96^{a}, Mekhiltha 21^{b}), zwischen R. Eliezer und R. Josua über die Tefillin bei einem Trauernden (Moëd kat. 21^{a}), wo R. Jehuda b. Themâ sich darüber ausspricht, R. Ismaels Äußerung über schöne Tefillin (jer. Pe'â I 15^{b}, 35, Mekhiltha 37^{a}) beweisen die allgemeine Verbreitung der

Nach dieser Kennzeichnung des Amhaareṣ wird wohl niemand behaupten können, die Lehrer hätten denselben um das Jahr 100 unter das drückende Joch des Gesetzes bringen wollen und daß dieses Bestreben den Haß des Amhaareṣ gegen die Lehrer erzeugt

---

Tefillin bei den Lehrern. Aber der Eifer, mit dem R. Eliezer (Sotâ 17[a]) für die Tefillin eintritt, und der Umstand, daß er jeden für einen Amhaareṣ erklärt, der sie nicht anlegt, zeigt, daß das Volk für die Tefillin erst gewonnen werden sollte (vgl. Blau in Jew. Encyclopedia X 26[b]). Besonders bezeichnend ist ein Ausspruch des R. Simon b. Eleazar (Sabbath 130[a]), daß die Juden ihr Leben während der Verfolgung wegen der Tefillin nicht geopfert haben, weshalb auch dieses Gebot ziemlich lässig geübt wird; (vgl. den Satz von Simon b. Gamaliel daselbst, wie auch die Klage über die nachlässige Beobachtung in noch späterer Zeit in jer. Berakh. II 4[c] 6). Aristeas (ed. Wendland p. 45, 159) kann kaum als Beweis für das Vorhandensein der Tefillin im 2. Jahrhundert v. Chr. angeführt werden, da er nur ganz allgemein von Zeichen an den Händen (*καὶ ἐπὶ τῶν χειρῶν δὲ διαρρήδην τὸ σημεῖον κελεύει περιῆφθαι*) spricht; Philo (De justitia II 359) ist ebenso unbestimmt (vgl. Epstein, Eldad haDani 174 ff., Friedländer, Antichrist 157—164). Was die Schaufäden betrifft, so ist die älteste Angabe Sifrê Num. 115, Menaḥ. 41[b]: וכבר נכנסו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירה ואמרו ציצית אין לה שעור, Die Lehrer der Schule der Schammaiten und die der Hilleliten haben im Obergemache des Jonathan b. Betherâ ausgesprochen, daß für die Schaufäden kein Maß vorgeschrieben ist. Außerdem sind Erörterungen der beiden Schulen über die Zahl der Fäden (Menaḥ. 41[b]), über die Kleider, an die diese angebracht werden müssen (Menaḥ. 40[a]) und über die Anfertigung der Fäden (Sifrê Num. 115, Deut. 234) vorhanden; so daß auch für die Schaufäden die Blütezeit der beiden Lehrhäuser als die Zeit der ersten Verbreitung dieses Brauches unter den Lehrern erkannt werden kann. Von den Frommen der früheren Zeit wird erzählt (Menaḥ. 40[b]), daß sie schon an noch nicht ganz fertige Kleider Schaufäden angebracht haben; und aus Jerusalem berichtet R. Eleazar b. Ṣadok (40[a]), daß man mit blauer Wolle bei Schaufäden auffiel. Abba Saul b. Batnith beauftragte seine Kinder (Semaḥ. XII): Begrabet mich zu Füßen meines Vaters und nehmt die Schaufäden von meinem Mantel ab. Man sieht aus diesen Nachrichten zugleich, daß vor 70 von Schaufäden viel mehr gesprochen wurde, als von Tefillin, (vgl. auch die Stellen in Matth. 9, 20; 14, 36; 23, 5; Marc. 6, 56; Luc. 8, 44; Aristeas 158, p. 45). Da die beiden Lehrhäuser auch die Einzelfragen behandelt hatten, findet sich wenig neues bei den Tannaiten der Zeit, die sich mit den Einzelheiten der Tefillin beschäftigte; so spricht R. Jehuda b. Babhâ (Sifrê Num. 115, Menaḥ. 43[a]) vom רדיד der Frau hinsichtlich der Schaufäden, R. Joḥanan b. Nuri gestattet (Menaḥ. 38[b]) statt himmelblauen Fadens weißen zu gebrauchen, R. Ḥanina b. Gamaliel und R. Joḥanan b. Dahabhai (Menaḥ. 42[b]) handeln vom Färben. Beachtet man nun, daß die Evangelien alle von den Schaufäden und nur Matthäus auch von den Tefillin spricht, so erkennt man, daß dieser Verhältnisse der späteren Tannaitenzeit vor Augen hat. Bei genauem Eingehen in die talmudischen Nachrichten wird auch eine nähere Zeitbestimmung möglich sein.

oder auch nur gesteigert habe.[1] Denn diese Forderungen sind an Leute gerichtet, die nicht zu den Ammêhaareṣ gezählt, sondern zur Beobachtung dieser Bräuche angeeifert werden mit der Drohung, daß sie sonst zu den Ammêhaareṣ gehören. Von diesen wurde weder verlangt, noch auch erwartet, daß sie sich zur Beobachtung dieser Vorschriften emporschwingen. Wenn R. Akiba in der Baraitha (b. Peßaḥ. 49 [b]) sagt: „Als ich Amhaareṣ war, sagte ich: Hätte ich einen Gelehrten, ich bisse ihn wie ein Esel", so muß dieser Haß aus anderen Quellen, als aus der durch nichts bewiesenen Belastung des Volkes mit neuen Gesetzen entsprungen sein.[2] Soviel aber ist

---

[1] Die Forderung der Lehrer in Jamnia, die Gebote der Schaufäden, der Tefillin und des Š'ma'-Lesens zu beobachten, ist auch noch später in Galiläa nicht allgemein erfüllt worden, wie dieses der bereits angeführte Satz des R. Simon b. Eleazar zeigt. Ferner sehen wir R. Meir (Toß. Berakh. VII 24, jer. IX 14[d] 18) das Lesen des Š'ma' als hochwichtig betonen. (In Sotâ 22[a] ist der Satz aus der Baraitha איזהו עם הארץ כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית בברכותיה, im Namen des R. Meir mitgeteilt; doch ist, wie die Urheber der anderen Antworten auf die gleiche Frage, die der vorhadrianischen Zeit angehören, beweisen, R. Eliezer b. Hyrkanos wahrscheinlicher.) Und sein Kollege, R. Simon b. Joḥai sagt (Menaḥ. 99[b]): Wer aus der Thora nicht mehr als das Š'ma' morgens und abends liest, hat schon damit das Gebot in Josua 1, 8 erfüllt. (Der Zusatz ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ gehört nicht mehr R. Simon, sondern, wie schon die Gegenbemerkung Rabhâs nahelegt, dem Tradenten des Satzes, R. Joḥanan.) In b. Sabb. 32[b] sagt R. Meir, der Tod der Kinder werde durch Vernachlässigung der Türkapsel, nach R. Jehuda durch die der Schaufäden verursacht. Die Verherrlichung der Schaufäden seitens des R. Meir (Menaḥ. 43[b], Sifrê Num. 115, p. 35[a]) und die Betonung von Schaufäden, Tefillin und Türkapsel (Toß. Berakh. VII 25, jer. IX 14[d] 21) zeigt, daß es in der Beobachtung dieser Satzungen noch der nachdrücklichen Aneiferung bedurfte. Auch der von R. Simon b. Eleazar angeführte Satz des R. Meir (Bekhor. 30[b], Toß. Dammai II 17): „Eine Frau, die einen Ḥaber heiratete, band ihm Tefillin an die Hand, und als sie später einen Zöllner heiratete, band sie diesem Zöllnerknoten an die Hand", zeigt, daß die Tefillin nur vom Ḥaber angelegt wurden.

[2] Ich möchte schon hier darauf verweisen, daß dieser Satz des R. Akiba in der vorhadrianischen Zeit keine Parallele hat, während wir ähnliche aus Galiläa in nachhadrianischer Zeit mehrere haben, was gegen den Urheber des Satzes Bedenken erweckt. Es dürfte ein Lehrer der Zeit zwischen 180 und 200 genannt gewesen sein, etwa עקביא oder יעקב, die oft in Akiba verschrieben sind. Bousset (Religion des Judentums 167) verweist für seine Behauptung: „In der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems wird der Verkehr zwischen Chaber und Amhaarez in schärfster Weise beschränkt und mit Vorsichtsmaßregeln umgeben, wie der Verkehr der Juden mit den Heiden", auf die Zeugnisse der Mischna bei Schürer II 387 ff. Schlägt man dort nach, so findet man acht Stellen angeführt; unter ihnen in Nr. 1. 6. 7 sind ausdrücklich R. Meir und R. Jehuda, Lehrer aus Ušâ nach 136, als Ur-

klar, daß bei den Lehrern in Jamnia den Amhaareṣ nicht die Vernachlässigung des Zehntengesetzes kennzeichnete.

5. Die auf den Gegensatz zwischen Ḥaber und Amhaareṣ bezüglichen Sätze der Lehrer in Uŝâ sprechen deutlich dafür, daß in Galiläa die vorgeschriebenen levitischen Abgaben vielfach nicht ausgeschieden und nicht abgeliefert wurden. Es ist dieses jedenfalls befremdend, da es sich um biblische Gebote handelt, deren Beobachtung auch bei der minder frommen Bevölkerung Galiläas als selbstverständlich gelten würde. Und da wäre man geneigt als Gegenstand der langen Reihe von Bestimmungen über das Nichtverzehnten der Bodenerträgnisse seitens des unzuverlässigen Amhaareṣ nicht die im Gesetze ausdrücklich angegebenen Zehnten und Heben, sondern irgend welche neue, von den Lehrern erschlossene Abgaben zu vermuten oder alles als akademisch aus der Wirklichkeit zu verweisen. Dies um so mehr, als Josephus (Vita 12) erzählt, daß die ihm vom Synedrion in Jerusalem nach Galiläa beigegebenen zwei Begleiter, Joazar und Juda, beide Priester (Vita 8), eine große Menge Geldes aus den ihnen in Galiläa gegebenen Zehnten besaßen, die sie als Priester als ihnen gebührende Gaben empfangen hatten. Somit gab man in Galiläa vor 70 die Zehnten; und da in keinem Teile der Agada über die Nichtbeobachtung derselben im 2. Jahrhundert geklagt wird, könnte man an der Wirklichkeit der in der behandelten Halacha vorausgesetzten Verhältnisse zweifeln. Aber R. Simon b. Eleazar (160 bis 200 in Sepphoris) sagt (Sotâ IX 13)[1]: „Mit der Beobachtung der levitischen Reinheit ist der Geschmack und der Geruch der Bodenerträgnisse geschwunden, mit der der Zehnten das Fett des Getreides; die Weisen sagen: Unzucht und Zauberei haben alles vernichtet." Man mag über die Richtigkeit der hier ausgesprochenen Meinung über die Beobachtung der beiden Gesetze in früherer Zeit denken, wie man will;[2] für die zweite Hälfte des 2. Jahr-

---

heber genannt, während die übrigen fünf wohl anonym, aber unzweifelhaft dem Lehrhause in Uŝâ, wahrscheinlich den eben angeführten Lehrern zuzuweisen sind. Nur Nr. 2 nennt die Schammaiten und Hilleliten, siehe weiter.

[1] הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח. המעשרות נטלו את שומן הדגן. וחכמים אומרים הזנות והכשפים כילו את הכל.

[2] Interessant ist der Satz des R. Joḥanan b. Thorthâ, eines Kollegen des R. Akiba (Toß. Menaḥ. XIII 22, jer. Jomâ I 38^{c} 58, b. 9^{ab}): „Das Heiligtum in Šilô ist zerstört worden, weil darin die Opfer mit Geringschätzung behandelt wurden; der erste Tempel in Jerusalem wurde zerstört, weil man in der Hauptstadt Götzen verehrte, Unzucht trieb und Blut vergoß; von den Zeitgenossen des zweiten Tempels aber wissen wir, daß sie sich mit der Thora eifrig befaßten, das Gesetz und die Zehnten beobachteten, warum sind

hunderts ist hier die mindestens nicht ganz befriedigende Erfüllung des Zehntengesetzes in Galiläa vorausgesetzt.

In Sabb. 33^{ab} wird in einer Baraitha die häufiger vorkommende tödliche Krankheit der Bräune durch damals herrschende Sünden begründet.[1] Ein ungenannter Tannaite sagt: Die Bräune kommt wegen der Zehnten; R. Eleazar b. R. Joßê sagt: Wegen Verleumdung. In einer anderen Baraitha wird weiter berichtet:[2] „Als unsere Lehrer in den Weingarten von Jamnia hineingingen, unter ihnen R. Jehuda, R. Eleazar b. R. Joßê und R. Simon, wurde ihnen die Frage vorgelegt: Warum fängt die Bräune in den Eingeweiden an und wirkt zum Schlusse im Munde? Da sprach R. Jehuda, der erste unter den Sprechenden: Obwohl die Nieren beschließen, das Herz überlegt und die Zunge die Laute artikuliert, vollendet der Mund die Rede; R. Eleazar b. R. Joßê sprach: Weil man mit dem Munde Unreines ißt; R. Simon sprach: Wegen Unterlassung des Thorastudiums."[3]

---

sie trotz alledem in die Verbannung geschickt worden? Weil sie das Geld liebten und einander haßten." Aus der besonderen Betonung der Beobachtung des Zehntengesetzes vor 70 scheint mir hervorzugehen, daß man dieses zu seiner Zeit (100--135) in Judäa vernachlässigte. Hierfür spricht 'Abôth di R. Nathan XXXVIII 57^{a}: R. Jošijâ sagt: בעון חלה אין הברכה נכנסת בפירות ובני אדם יגעים ואינן מסתפקין. בעון תרומות ומעשרות נעצרו השמים מלהוריד טל ומטר והעם נמסרות למלכות, Wegen der Nichtbeobachtung der Teighebe kommt der Segen Gottes nicht in die Bodenerträgnisse, die Menschen mühen sich ab und finden nicht genügend Brot; wegen der Nichtbeobachtung der Priesterheben und der Zehnten werden die Himmel verschlossen und geben der Erde weder Tau, noch Regen und das Volk wird den Römern überliefert (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I² 441, 4).

[1] תנו רבנן אסכרה באה לעולם על המעשר. רבי אלעזר ברבי יוסי אומר על לשון הרע.

[2] כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היה שם רבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי ורבי שמעון. נשאלה שאלה זו בפניהם, מכה זו מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרה בפה. נענה רבי יהודה ברבי אילעאי ראש המדברים (בכל מקום) ואמר, אף על פי שכליות יועצות ולב מבין ולשון מחתך הפה גומר. נענה רבי אלעזר ברבי יוסי ואמר מפני שאוכלים בה דברים טמאים. נענה רבי שמעון ואמר בעון ביטול תורה. Über die Bräune vgl. noch jer. Ta'anith III 66^{d} 19 in Verbindung mit dem wegen herrschender Seuchen anzuordnenden Fasten: תני אסכרה כל שהיא שנים בדבר ואחד באסכרו, IV 68^{b} 10 im Gebete der Standmannschaft aus der Tempelzeit: תני אנשי משמר היו מתענין בכל יום . . . ברביעי היו מתענין על התינוקות שלא תעלה אסכרה לתוך פיהם, b. 27^{b}: תנו רבנן אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אהיהם שיתקבל ברצון, ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות . . . ברביעי על אסכרה שלא תפול על התינוקות.

[3] Das Verhältnis der oben angeführten zwei Baraithas zueinander ist nicht ganz klar, da keiner der Lehrer in der zweiten Baraitha die Zehnten als Grund der Krankheit nennt und der Satz des R. Eleazar b. R. Joßê sich nicht mit dem in seinem Namen dort angeführten deckt. Die Sache erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß die erste, kurze Baraitha, die nur zwei Ansichten mitteilt, bloß ein Bruchstück aus den ausführlichen Erörterungen darstellt, aber auch die zweite nicht alles enthält, was bei der

Ich bemerke wegen der gleich anzuführenden Schwierigkeiten, daß hinsichtlich der Urheber dieser drei Sätze in der Überlieferung keinerlei Schwankungen verzeichnet werden. Was den Schauplatz dieser Verhandlung anlangt, so ist auch sonst überliefert, daß R. Jehuda sich in Jamnia aufhielt (Toß. Terum. II 13, Kethub. VIII 1, Gittin I 4, Kelim 1 IV 4), ebenso R. Simon (Sukkâ II 1, Toß. Mikwa. I 17), aber beide als Schüler des R. Gamaliel und des R. Akiba, nicht als selbständige Lehrer, als die sie hier auftreten. Von R. Eleazar b. R. Joßê ist der Aufenthalt im Lehrhause von Jamnia nirgends auch nur angedeutet, wenn wir auch wissen, daß er in Judaä gewesen ist [1] und zwar nach 136. Da nun alle diese Lehrer erst nach dem bar-Kochba-Kriege zu selbständiger Lehrtätigkeit gelangten, nachdem ihre Lehrer gestorben waren, muß die hier gemeldete, ihnen vorgelegte Frage erst nach der hadrianischen Religionsverfolgung gestellt und beantwortet worden sein. Und in der Tat meldet bekanntlich R. Joḥanan (Rôš haŠanâ 31[ab]) in seinem Berichte von den Wanderungen des Synedrions, daß dieses von Jerusalem nach Jamnia, von Jamnia nach Ušâ, von Ušâ nach Jamnia und von Jamnia nach Ušâ verlegt wurde. Es wäre ganz gut möglich, daß die genannten Lehrer im Vereine mit anderen, nachdem die Verfolgungen nach dem Tode des Kaisers Hadrian aufgehört hatten, den Versuch unternahmen, die oberste Religionsbehörde an der alten Stätte zu versammeln; wenn auch jede Nachricht darüber fehlt, daß gerade diese Lehrer an diesen Versammlungen teilgenommen haben. Nun meldet eine andere Stelle (Baraitha Berakh. 63[b]): [2] „Als unsere Lehrer in den Weingarten in Jamnia hineingingen, waren es R. Jehuda, R. Joßê, R. Neḥemia, R. Eleazar, Sohn des Galiläers R. Joßê, und sie alle hielten an Bibelstellen angeknüpfte Ansprachen zu Ehren der sie Bewirtenden; als erster begann R. Jehuda, der überall der erste Redner war, zu Ehren des Thorastudiums und sprach: . . . .“ Auch als Schauplatz dieser Versammlung der aus dem Lehrhause in Ušâ bekannten Lehrer ist Jamnia genannt. Auch da ist R. Eleazar b. R. Joßê als Teilnehmer angeführt, aber die genauere Bezeichnung seines Vaters als Galiläer zeigt, daß es nicht Eleazar, der Sohn des R. Joßê b. Ḥalafthâ war, sondern des Galiläers R. Joßê; und daß

Besprechung vorgebracht ward und die Kürzung die Verwirrung der Namen der Urheber zur Folge hatte.

[1] Niddâ 58[a], Toß. VII 1, Bacher, Agada der Tannaiten II 412, 2.

[2] תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אלעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש....

dieser der richtige ist, erhellt schon daraus, daß R. Joßê b. Ḥalafthâ selbst Mitglied dieser Versammlung war, somit nicht auch sein Sohn an derselben teilgenommen haben dürfte, wenn er auch schon bei Lebzeiten seines Vaters selbständig gewirkt hat. Auffallenderweise fehlt in der Reihe der Lehrer R. Simon; aber die Parallelstelle in Cantic. rabbâ zu 2, 5 § 3 gibt auch seinen Namen[1] nebst dem des R. Eliezer b. Jakob. Dieselbe ist allerdings nicht bloß ausführlicher, sondern enthält auch neue wichtige Tatsachen, die die Baraitha in Berakhôth nicht hat, so daß es scheint, als ob es sich um zwei verschiedene Vorfälle handelte.[2] Denn es ist als Schauplatz nicht nur in der Einleitung Ušâ genannt, sondern auch im Berichte selbst Galiläa als solcher vorausgesetzt; und es ist sehr wahrscheinlich, daß die Wanderung der Körperschaft von Jamnia nach Ušâ, von da nach Jamnia zurück und von da wieder nach Ušâ zurück die Schwankungen der Quellen betreffs des Schauplatzes verursacht hat. In jedem Falle spiegelt die Verhandlung die Verhältnisse der Zeit wieder; und wir erfahren, daß damals viele Kinder an Bräune starben und man dieses auf den Genuß unreiner Speisen und unverzehnteter Lebensmittel und auf Verleumdung zurückführte. Es muß sonach das Zehntengesetz vernachlässigt, das levitische Reinheitsgesetz, das mit דברים טמאים gemeint sein dürfte, nicht beobachtet und das Thorastudium unterlassen worden sein. Vorwürfe über diese Vergehungen haben jedoch nur dann Sinn und Berechtigung, wenn schon geordnete Verhältnisse die Beobachtung der Gesetze ermöglichen; dieses ist aber erst nach der Neuordnung der Verhältnisse in Galiläa im Lehrhause von Ušâ, nicht aber nach der Rückkehr nach Jamnia der Fall gewesen. Ob die Vernachlässigung der Zehnten als Folge des bar-Kochba-Krieges und der hadrianischen Religionsverfolgung eintrat, wie dieses von der hier gerügten Verleumdung mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann,[3] ist fraglich,

---

[1] בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא, ואלו הן, רבי יהודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחאי ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ורבי אליעזר בן יעקב, שלחו אצל זקני הגליל ואמרו, כל מי שהוא למד יבוא וילמד וכל מי שאינו למד יבוא וילמוד. נתכנסו ולמדו ועשו כל צרכיהון.

[2] Siehe Frankel דרכי המשנה 179, dagegen Bacher, Agada der Tannaiten II 54, 6 ff.

[3] Dieses ergibt sich auch aus einer Reihe von Aussprüchen zeitgenössischer Lehrer. So aus der Baraitha ʻArakh. 15ᵃ, Toß. II 11: תניא אמר רבי אלעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע. מנלן ממרגלים ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה, R. Eleazar b. Partâ, — der in der hadrianischen Religionsverfolgung angeklagt war, Lehrvorträge zu halten (ʻAbodâ zarâ 17ᵇ), und in Sepphoris lebte (siehe Abschnitt XI, Nr. 6), — sagt: Wie groß ist doch

wiewohl die Bestimmungen über den Amhaareṣ eher für ein eingewurzeltes Übel sprechen.

R. Neḥemia, ein Mitglied des Lehrhauses in Ušâ, sagt (Peßikthâ 99[a]): Es ist Brauch, daß ein Ackerbesitzer sein Feld für die Hälfte, ein Drittel oder ein Viertel des Ertrages verpachtet; dagegen läßt Gott Winde wehen, Wolken aufsteigen, Regen und Tau fallen und die Pflanzen wachsen und er macht die Früchte fett, und für all dieses verlangt er von uns nur, daß wir den Zehnten ausscheiden. Dieses ist offenbar aus einer Mahnrede zur Ablieferung der levitischen Abgaben genommen. In jer. Berakh. IX 13[c] 39 sagt der Prophet Elijahû dem R. Nehorai (um 200): Erdbeben sucht die Erde heim, weil die Juden Priesterheben und Zehnten vernachlässigen.[1] Und

---

die Kraft der Verleumdung! Das zeigt die schwere Strafe der Kundschafter, die nur Holz und Steine verleumdet hatten; wie schwer muß die Strafe dessen sein, der seinen Nebenmenschen verleumdet. ʿArakh. 15[b]: תנא דבי רבי ישמעאל, כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, Im Lehrhause des R. Ismael wurde gelehrt: Wer verleumdet, begeht eine Sünde, so schwer, wie die drei des Götzendienstes, der Unzucht und des Blutvergießens. Genau dasselbe in anderer Form in Toß. Pe'â I 2, jer. I 15[d] 63: על אילו דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. על עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים ועל לשון הרע כנגד כולם, Für drei Dinge straft Gott schon hienieden, aber die Hauptstrafe bleibt fürs Jenseits: für Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, aber alle übertrifft an Schwere Verleumdung. In Derekh'ereṣ XI sagt R. Joßê: הנותן את הקץ והשונא חכמים ותלמידיהם ונביא השקר ומספר לשון הרע אין לו חלק לעולם הבא, Wer die Erlösungszeit zeitlich genau bestimmt, die Gelehrten und ihre Jünger haßt, Falsches prophezeit und andere verleumdet, hat keinen Anteil an der kommenden Welt. R. Simon b. Joḥai in jer. Berakh. I 3[b] 15: אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל הוינא מתבעי קומוי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוה לעי באורייתא וחד דעבד ליה כל צורכיה. חזר ומר ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה ואילו הוי תרין על אחת כמה וכמה, Wenn ich am Sinai gestanden hätte, als die Thora Israel gegeben ward, hätte ich Gott gebeten, daß dem Menschen zwei Münde geschaffen werden mögen, einer, mit dem er Thora lernt, der andere für die weltlichen Bedürfnisse. Doch, fügte er dann hinzu, wenn man schon bei einem Munde wegen der Angebereien nicht bestehen kann, wie wäre es bei zwei Münden möglich? R. Simon b. Eleazar ('Abôth di R. Nathan IX 21[a], vgl. 20[a]) sagt: אף על מספרי לשון הרע נגעים באים, (vgl. 2. Rezension XXXV 43[a], Derekh'ereṣ II 1 ff.) Aussatz ist die Strafe auch für Verleumdung. In der Baraitha Sabb. 33[a]: תנו רבנן ארבעה סימנין הן, סימן לעבירה הדרוקן, סימן לשנאת חנם ירקון, סימן לגסות הרוח עניות, סימן ללשון הרע אסכרה, Unzucht, Haß (der Gelehrten) ohne Grund, Hochmut und Verleumdung werden durch verschiedene Krankheiten bestraft. Sifrâ 73[a] 8. 9.

[1] Ein lehrreicher Satz des R. Simon über die Feldecke gibt die Bedenken an, die man den Ackerbesitzern gegenüber hegte (jer. Pe'â IV 18[b] 32): תני בשם רבי שמעון מפני חמשה דברים לא יתן אדם פאה אלא בסוף שדהו, מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני הרמאין ומפני מראית העין ומשום שאמרה תורה לא תכלה פאת שדך. מפני גזל עניים כיצד, שלא יראה אדם את השדה פנויה ויאמר לקרובו עני בוא וטול לך את הפיאה. מפני ביטול ענים כיצד,

als Mahnung ist auch die derselben Zeit angehörende Frage des Patriarchen R. Jehuda I. an R. Ismael b. R. Joßê (Sabb. 119[a]) und die Antwort dieses zu verstehen: Wodurch werden die Reichen Palästinas ihres Wohlstandes würdig? Durch die Beobachtung des Gesetzes über die Zehnten. Und die Reichen in Babylonien? Durch die der Thora erwiesene Ehre. Und die Reichen der anderen Länder? Durch die Ehrung des Sabbaths (vgl. Genes. rabbâ XI, 4, Peßikthâ rab. XXIII 119[b]). Daß es als aneiferndes Lob aufzufassen ist, zeigt der Satz des R. Reuben b. Istrobulos ('Abôth di R. Nathan 2. Rez. XXXV 39[b]) um 150:[1] Es gibt drei Vertrauenswürdige: Niemand verdient mehr Vertrauen, als ein Armer, der sich bei ihm anvertrautem Gute verläßlich zeigt; als der Ackerbesitzer, der im Verzehnten seiner Bodenerträgnisse sich vertrauenswürdig beweist; als ein junger Mann, der in der Stadt aufwächst und sich nicht der Unzucht verdächtig macht. Das außerordentliche Lob spricht deutlich dafür, daß das gewissenhafte Verzehnten nicht allgemein war. Und so wird als aneiferndes Beispiel der Hinweis des R. Jehuda auf die Patriarchen zu verstehen sein (Peßikthâ rab. XXV 127[b]), daß nämlich Gott diese nur für ihre Zehnten gesegnet hat.[2] Und auch die

---

שלא יהו עניים יושבין ומשמרין כל היום ואומרין עכשיו הוא נותן פיאה עכשיו נותן פיאה, אלא ילכו וילקטו בשדה אחרת ויבואו בשעת הכילוי. מפני הרמאים כיצד, שלא יאמר כבר נתתי ויהא בורר את היפה ומוציא את הרע. מפני מראית העין כיצד, שלא יהו העוברים והשבים אומרים ראו היאך קצר איש פלוני שדהו ולא הניח פאה לעניים; in Toß. Pe'â I 6 sind bloß vier Punkte angeführt, der Hinweis auf das biblische Gebot fehlt; in b. Sabb. 23[a] fehlt der Satz über die Betrüger; Sifrâ zu Lev. 19, 9, p. 87[c] wie in b. Außer dem Betruge ist auch die Bevorzugung der Verwandten getadelt.

[1] שלשה נאמנין הן עני שהוא נאמן על הפקדון אין נאמן גדול מזה, בעל הבית שהוא נאמן על מעשרותיו אין נאמן גדול מזה. רווק שגדל במדינה ולא נחשד על הערוה אין נאמן גדול מזה; hierfür hat b. Peßaḥ. 113[a] unten als Urheber R. Joḥanan, aber nach den handschriftlichen Zeugnissen bei Rabbinowicz zur Stelle ist es eine Baraitha mit dem Wortlaute: תנו רבנן שלשה מכריז עליהם הקדוש ברוך הוא בכל יום, על רווק הדר בכרך ואינו חוטא ועל עני המחזיר אבידה לבעליה ועל עשיר המעשר פירותיו בצנעא, Dreier gedenkt Gott täglich lobend: Des Jünglings, der in einer großen Stadt wohnt und nicht sündigt, des Armen, der einen Fund dem Eigentümer zurückerstattet, und des Reichen, der im stillen seine Frucht verzehntet.

[2] In Berakh. 35[b] sagt R. Jehuda b. R. Ilai: Siehe doch, wie verschieden die früheren Geschlechter von den jetzigen waren; jene schafften ihre Früchte über den Fahrweg (vgl. Löw bei Krauss, Lehnwörter II 271[a]) ins Haus, um sie zehntpflichtig zu machen; die jetzigen schaffen ihre Früchte durch Höfe und umzäunte Plätze ins Haus, um sie von Zehnten frei zu machen. Im Parallelberichte jer. Ma'aßr. III 50[c] 5 erzählt R. 'Ullâ b. Ismael im Namen des R. Eleazar, R. Jehuda habe dieses Rabbi und R. Joßê b. R. Jehuda gesagt, als er sie einen Korb mit Früchten hinter die Gärten tragen sah. Die frühere Zeit ist durch das Vorgehen des R. Akiba gekennzeichnet. Das Berichtete

Ausführungen der Lehrer des 3. Jahrhunderts über die Nichtablieferung der Abgaben beweisen, daß es noch damals sehr nachdrücklicher Ermahnungen bedurfte, die Beobachtung dieser Gebote durchzusetzen (Lev. rab. 15, 6). Wie es kam, daß die Galiläer, die zur Zeit des Josephus die Priesterabgaben allgemein abgeliefert zu haben scheinen, jetzt häufiger Aufmunterung dazu bedurften, ist vielleicht aus der durch den Untergang des Tempels herbeigeführten Wandlung zu erklären. Dafür spricht die Meldung in Sabb. 34[a] oben, daß ben-Zakkai, der höchstwahrscheinlich mit dem jungen Johanan b. Zakkai identisch ist, in Tiberias — und zwar, wie im Abschnitt XI, 9 gezeigt werden soll, vor dem Jahre 70 — Priesterhebe gehandhabt hat, in einer Stadt, die später von ihrer levitischen Unreinheit gereinigt werden muß. Galiläa war schon, solange das Heiligtum stand, durch die herodianischen Fürsten nicht als jüdisches Land behandelt worden. Aber solange Judäa und die Verbindung Galiläas mit Jerusalem bestand, mögen sich die Juden dort zur Ablieferung der Abgaben an die in Jerusalem bei den Opfern regelmäßig tätigen Priester verpflichtet gefühlt haben; dieses hörte aber mit dem Untergange des Tempels auf und damit auch die Rücksicht auf diesen. Vielleicht trat diese Wandlung in voller Schärfe erst nach dem Tode Agrippas II. ein, als Galiläa zu Syrien geschlagen wurde.

6. Hierzu mag noch ein anderer Umstand hinzugetreten sein, der die Vernachlässigung der Abgaben förderte: wenn nämlich die Felder nicht vom Eigentümer bearbeitet wurden, sondern von einem Pächter, der seine Bodenerträgnisse für abgabenfrei gehalten haben dürfte. Denn in der Mischna Dammai VI 1 wird der Fall behandelt, wenn jemand ein Feld pachtet und den vereinbarten Teil des Ertrages als Pachtzins in Naturalien zu zahlen hat, und es wird ausgesprochen, daß er dieses mit unverzehnteter Frucht tun darf; wenn er aber ein bestimmtes Quantum ohne Rücksicht auf den Ertrag zu leisten hat, so muß er aus demselben vorher die Priesterhebe ausscheiden. R. Jehuda begnügt sich mit der geringen Priester-

---

ist sehr auffallend; dabei sprechen auch andere Nachrichten dafür, daß man mit Bewilligung der Lehrer Auswege suchte, die Bodenerträgnisse von den levitischen Abgaben zu befreien. Der Grund hierfür dürfte kaum in den drückenden Steuern der Römer gesucht werden, die die Abgaben an die Ahroniden und Leviten nicht mehr zuließen; sondern entweder darin, daß man Felder im Besitze der Nichtjuden nicht für abgabenpflichtig hielt, oder die Ahroniden der Priesterhebe nicht würdig. Vgl. in jer. Berakh. V 8[d] 47 die Baraitha, die Auswege für zulässig hält.

hebe nur in dem Falle, wenn der Pachtbetrag aus dem Ertrage des Feldes selbst und aus derselben Frucht bezahlt wird; sonst ist auch die Verzehntung erforderlich.[1] (2) Ist der Eigentümer des Feldes ein Nichtjude, so muß der Ertrag in jedem Falle verzehntet werden, ehe er abgeliefert wird; R. Jehuda sagt: Auch wer das Feld seiner Väter von einem Nichtjuden für einen Teil des Ertrages pachtet, muß diesen verzehnten. Es fällt auf, daß die Lehrer dem vom Nichtjuden gepachteten Felde größere Lasten auflegten, als dem vom Juden gepachteten, was R. Joḥanan (jer. Dammai VI 25ᵇ 23) damit begründet, daß die Pachtung von einem Nichtjuden verhindert werden sollte. Die Urheber dieser Vorschrift sind Lehrer in Ušâ, was auch die Parallelstelle in Toß. Dammai VI 1 bestätigt: Wenn jemand ein Feld von einem Nichtjuden für einen Teil des

[1] Toß. Dammai VI 5 lautet: Wer von einem Juden für einen Teil des Ertrages ein Feld pachtet, muß erst die Hebe ausscheiden und dann den Pachtzins abliefern; R. Meir sagt: Er muß verzehnten; R. Jehuda sagt: . ., wie in der Mischna; die Weisen sagen: Zahlt er ihm vom Ertrage desselben Feldes, gleichgiltig ob von derselben Frucht, so genügt die Ausscheidung der Hebe; wenn aber von einem anderen Felde, so muß er verzehnten. In der Mischna VI 1 ist neben dem Juden auch der Samaritaner als Eigentümer des verpachteten Feldes genannt; dazu hat Toß. VI 3: Wer ein Feld von einem Samaritaner für ein bestimmtes Maß Frucht pachtet, muß den Ertrag verzehnten. Dem Samaritaner begegnen wir fast in allen Teilen der Gesetzgebung in Ušâ, bei R. Meir, R. Jehuda und R. Simon b. Gamaliel und können hieraus ersehen, daß zwischen den galiläischen Juden und den Samaritanern ein reger Verkehr bestand, was übrigens die Nachbarschaft der beiden Landschaften ohnehin nahelegt. So setzt Toß. VI 4, jer. VI Ende 26ᵃ 3 fort: Ein Jude sage einem Nichtjuden, einem Samaritaner und einem im Verzehnten unzuverlässigen Juden nicht: Nimm 200 Zûz und liefere für mich ins (kaiserliche) Magazin, sondern er sage ihm: Entledige mich meiner Verpflichtung gegenüber dem Magazine. Ebenso sage er ihm nicht: Nimm 200 Zûz und tritt für mich in den kaiserlichen Dienst, sondern er sage ihm: Leiste für mich den Dienst. Toß. VI 3 hat zu diesem Gegenstande noch folgendes: Wer in das Magazin Frucht zu wägen hat oder an den Centurio, muß die Frucht verzehnten, ehe er sie abliefert. Wir kennen zwar das Magazin von Jamnia aus vorhadrianischer Zeit (Toß. Dammai I 14, jer. III 23ᶜ 63, Genes. rab. 76, 8), aber die hier erwähnte Ablieferung der Steuern an das Magazin oder an einen Centurio findet sich sonst nirgends; und es ist R. Joßê, ein Lehrer in Ušâ, der in Toß. Dammai I 13 von den kaiserlichen Magazinen spricht: במה דברים אמורים באוצר של יחיד אבל באוצר מלכים הולכין אחר הרוב. אמרו לו, אחרי שהוריתה לנו על אוצרות יבנה שלפני המלחמה שהיא דמאי ורובן כותיים אבל אוצר שמיטיל לתוכו מחוצה לארץ לארץ כגון אוצרה של רנב חייב לפי חשבון, vgl. Schwarz zur Stelle. In b. ʿAbodâ zarâ 71ᵃ lautet die Parallelstelle über die Verpflichtungen gegenüber dem Magazine anders: אמר רב יהודה אמר רב מותר לאדם לומר לנכרי צא והפס עלי מנת המלך. מתיבי אל יאמר אדם לנכרי עול תחתי לעוצר, Man darf dem Nichtjuden sagen: Gehe und leiste für mich den mir vom Kaiser zugewiesenen Teil.

Ertrages pachtet, muß er diesen verzehnten, ehe er ihn abliefert; R. Simon b. Gamaliel sagt: Wie, wenn der Nichtjude seine Frucht nicht verzehntet haben will! Der Pächter teile vielmehr den Ertrag und lege ihn dem Pächter hin. Die Frage wurde hiernach von den Mitgliedern des Lehrhauses in Ušâ erörtert und der erste Satz der Mischna stellt die Ansicht des erleichternden R. Simon b. Gamaliel dar.[1] Toß. VI 2 (jer. VI Anfang): Wer ein Feld vom Nichtjuden für ein bestimmtes Maß Frucht pachtet, muß den Ertrag verzehnten und erst dann dem Verpächter geben; R. Simon sagt: Er scheide bloß die Hebe aus.[2] Das von R. Jehuda erwähnte Feld der Väter des Juden, das jetzt in den Händen der Nichtjuden sich befindet und vom Juden gepachtet wird, nennt auch Toß. Dammai VI 7: R. Joßê, Sohn haMešullams, sagte aus im Namen seines Bruders Nathan, der im Namen des R. Eleazar Ḥismâ meldete: Wer das Feld seiner Väter für einen Teil des Ertrages pachtet, um auf jenem Oliven zu lesen, darf den Pachtzins unverzehntet abliefern. Wie kam das Feld in den Besitz des Nichtjuden?

In jer. Dammai VI 25[b] 40 sagt hierzu R. Joḥanan: Die Mischna handelt von מסיקין und die dem Pächter von den Weisen auferlegten Lasten haben den Zweck, den Pächter anzutreiben, sein Feld loszukaufen.[3] Und auch in der Parallelbaraitha in Babhâ

---

[1] So schon jer. Dammai VI Anfang: אמר רבי יוחנן. זו דברי רבן שמעון בן גמליאל, אבל דברי חכמים בישראל חולק מן הגוי תורם. Die Ansicht der Weisen, die den an den Juden zu zahlenden Pachtbetrag ganz von Abgaben befreit, den an den Nichtjuden zu leistenden für hebepflichtig erklärt, ist in der Mischna nicht berücksichtigt. Schwarz p. 64[a], 3 korrigiert in der Toßiftha nach jer. מעשר in תורם und לעשר in לתרום und verweist auf jer., wo diese beiden stehen, aber nicht zu המקבל, sondern zu החוכר, was gleichfalls ein Fehler sein soll, vgl. die Kommentare zu jer. Aber trotz der Schwierigkeiten, die jer. hier darbietet, ist gegenüber der zu viele Verbesserungen erheischenden Angleichung an dem ursprünglichen Wortlaute festzuhalten. Kann denn R. Simon b. Gamaliel nicht über המקבל und החוכר besonders gesprochen haben?

[2] jer. hat die zweite Ansicht nicht, sondern folgendes: Wer ein Feld für einen festen Betrag pachtet, nimmt Hebe und gibt dem Verpächter seinen Teil; R. Simon b. Gamaliel sagt: Nicht wahr, wenn der Nichtjude von seinen Früchten die Hebe nicht genommen haben will, darf es der Jude nicht tun? Der Pächter teile vielmehr den Ertrag und lege dem Nichtjuden den Pachtzins hin.

[3] R. Jehuda in Midr. Kohel. rab. zu 5, 8, § 1 sagt: „Wenn jemand noch so viel Geld erwirbt und kein Feld hat, was hat er"? Er will damit zur Erwerbung von Feldern in Palästina aneifern. Hierbei gestattete man manches, was sonst verboten war; so in der Baraitha b. ʿAbodâ zarâ 13[a], Toß. I 8, jer. Berakh. III 6[a], 48: תניא הולכין ליריד של נכרים ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות בתים ושדות וכרמים וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם. ואם היה כהן מיטמא בחוצה

meṣi'â 101a[1] sagt R. Jehuda: Wer das Feld seiner Väter von einem nichtjüdischen מציק pachtet, muß den Ertrag, aus dem er den Pachtzins bezahlt, vorher verzehnten. Der Eigentümer wird als מציק oder מסיק bezeichnet, womit, wie das hinzugefügte נכרי zeigt, auch ein Jude bezeichnet werden konnte. Dieselben werden in beachtenswerter Weise auch in Sifrê Deut. 317 p. 135b geschildert:[2] Die מציקים haben sich Palästinas bemächtigt, die Eigentümer aus den Häusern verdrängt und sie erpressen den Juden den letzten Heller. In Babhâ kammâ X 5 heißt es: Wenn jemand das Feld eines anderen raubt

---

לארץ לדון ולערער עמהם. וכשם שמיטמא בחוצה לארץ כך מיטמא בבית הקברות, Man darf Götzendienstmärkte besuchen und von den Heiden Vieh, Sklaven, Sklavinnen, Häuser, Felder und Weingärten kaufen und darf die Kaufverträge vor die heidnische Behörde bringen, weil der Kauf wie eine Rettung der Dinge aus deren Händen ist. Und ein Priester darf zu diesem Behufe den ihn verunreinigenden Boden des Auslandes betreten, um einen Prozeß gegen den Nichtjuden zu führen; ja er darf sogar über ein Gräberfeld gehen. Toß. 'Abodâ zarâ VI 2: גוים שאנסו אחד ונטלו ביתו והעמידו בו עבודה זרה דמיו מותרין וכותב ומעלה בערכיים, b. Gittin 44a: תניא המוכר ביתו לנכרי דמיו אסורין, ונכרי שאנס ביתו של ישראל ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני אומות מותר ליטול את דמיו וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם, zeigen, daß es sich um die Rettung von durch Vergewaltigung entzogenem Gute handelt. Kil'aj. VII 6: האנס שזרע את הכרם ויצא מלפניו קוצרו אפילו במועד, gestattet die Arbeit in einem mit gemischten Gattungen besäeten Weingarten, den sich der seine Amtsgewalt mißbrauchende Römer angeeignet und so besäet hatte, auch am Halbfeste.

[1] תניא רבי יהודה אומר המקבל שדה אבותיו ממציק נכרי מעשר ונותן לו. In demselben Zusammenhange werden, wie in jer. Dammai V, 24d 42, in der Baraitha die Ansichten von Lehrern in Ušâ über die Wirkung der Erwerbung jüdischen Bodens seitens eines Nichtjuden mitgeteilt, soweit es sich um die levitischen Abgaben handelt. R. Meir sagt: Der Nichtjude erwirbt ein Grundstück in Palästina nicht so weit, daß dasselbe auch der Abgabenpflicht entzogen wird. R. Jehuda und R. Simon sagen: Der Nichtjude erwirbt ein Grundstück in Palästina so weit, daß er es auch der Abgabenpflicht entzieht. Der Widerspruch, der zwischen diesen Grundsätzen und den Vorschriften über die Verzehntung des Ertrages aus dem vom Nichtjuden gepachteten Felde besteht, wird schon in b. besprochen.

[2] ויאכל תנובות שדי, אלו מלכיות. ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור, אלו מציקים שהחזיקו בה בארץ ישראל [והוציאו אותן מבתיהם Midr. haGadôl] והם קשים להוציא מהם פרוטה כצור. למחר הרי ישראל יורשים את נכסיהם והם עריבים להם כדבש ושמן, Deut. 32, 13 „Die die Erträgnisse der Felder verzehren", darunter sind die Römer gemeint; „die den Honig aus dem Felsen und Öl aus dem Kieselsteine saugen", das sind die Dränger, die sich des Landes Palästina bemächtigten und die Eigentümer verdrängten und von denen man so schwer, wie aus einem Felsen einen Heller bekommen kann, (oder die so hart sind wie Stein in der Erpressung jüdischen Geldes, vgl. Jewish Quart. Review 1903 XV, 153 ff.); aber es kommt bald der Tag, da die Juden ihren Besitz bekommen, der ihnen dann angenehm wie Honig und Öl sein wird. Vgl. auch S. 34, Note 3.

und מסיקין nehmen es ihm weg, so kann er, wenn diese eine Plage, die das ganze Land betrifft, sind, dem Beraubten sagen: Da liegt dein Feld, nimm es dir; ist es jedoch seitens der מסיקין bloßer Raub, so ist der erste Räuber ersatzpflichtig. Toß. Babhâ kammâ X 30 hat für den מסיק hier den häufigeren אנס. Es sind Leute, die ihre Amtsstellung zur Vergewaltigung der Bevölkerung, besonders zur Konfiskation von Haus und Feld mißbrauchen und gegen die die jüdischen Bauern einfach wehrlos waren, wie dieses aus den Bestimmungen, die vom אנס handeln, hervorgeht. Man war gezwungen, seinen eigenen Grund und Boden, den man von den Vätern geerbt hatte, von diesen Vertretern römischer Verwaltung zu pachten; und es ist begreiflich, daß unter solchen Verhältnissen die Geneigtheit, die levitischen Abgaben zu leisten, nicht zugenommen hat.

7. Da es sich in all diesen Bestimmungen nicht um akademische Erörterungen, sondern, wie der Augenschein lehrt, um die Regelung der Verhältnisse in Galiläa handelt, sind auch die Vorschriften der Lehrer in Ušâ für den Fall zu beobachten, wenn der Eigentümer oder Pächter eines Feldes ein Ahronide ist; denn auch denselben liegt Tatsächliches zugrunde. Sifrê Num. 121 p. 41ª hat zu Num. 18, 28 über die Abgabenpflicht eines Ahroniden folgendes:[1] Die Priester sind nicht verpflichtet, den Levitenzehnten aus ihren Bodenerträgnissen auszuscheiden, aber auch sie dürfen nicht Unverzehntetes genießen und müssen die Hebe aus dem Levitenzehnten als Abgabe ausscheiden; dieses erschließt ein ungenannter Kollege des R. Ismael aus dem Wortlaute des Gesetzes. R. Ismael dagegen sagt: Da auch die Priester von ihrem Teige die Hebe ausscheiden müssen, die auf gewisse Bodenerträgnisse beschränkt ist, um so mehr müssen sie den Zehnten von ihren Bodenerträgnissen geben, der bei allen Früchten Geltung hat. Diese Ansicht ist um so bemerkenswerter, als R. Ismael selbst ein Ahronide war; ob sie irgendwo und irgendwann befolgt wurde, darf füglich bezweifelt werden, wie sie überhaupt akademischer Natur gewesen zu sein scheint.[2] Dammai VI 3 bestimmt: Wenn ein

---

[1] כן תרימו גם אתם תרומת יי. למה נאמר. לפי שהוא אומר ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם, ישראל נותנים מעשר ללוים אבל כהנים אין נותנין מעשר ללוים. הואיל ואין נותנים מעשר ללוים שומע אני יהיו אוכלים אותו בטיבולו תלמוד לומר כן תרימו גם אתם תרומת יי. רבי ישמעאל אומר אין צריך, מה חלה שאינה נוהגת בכל הפירות נוהגת בפירות כהנים, מעשר שנוהג בכל הפירות אינו דין שינהוג בכל פירות כהנים. ומה תלמוד לומר כן תרימו גם אתם, אין לי אלא מעשר של ישראל, מעשר של עצמו מניין, תלמוד לומר כן תרימו גם אתם תרומת יי.

[2] Die Forderung der Lehrer an das vom Amhaareṣ herrührende Getreide, daß daraus bloß die Priesterhebe und nicht auch der Levitenzehnt ausgeschieden werde, und die Voraussetzung, daß das Volk die erste Priesterhebe sicher ausscheide, scheint mir zu besagen, daß der Levitenzehnt im

Ahronide und ein Levit das Feld eines Juden für einen bestimmten Teil des Ertrages pachten, so dürfen sie sich die aus dem dem Verpächter gehörenden Teile ausgeschiedene Hebe nicht aneignen, sondern das Verfügungsrecht über diese gehört dem Verpächter. R. Eliezer sagt: Auch die Abgaben gehören den Pächtern, denn diese haben offenbar nur in dieser Voraussetzung das Feld gepachtet. (4) Wenn ein Laie von einem Ahroniden oder Leviten ein Feld pachtet, gehören die Abgaben dem Eigentümer des Feldes. (5) Wer Ölbäume pachtet, um Öl zu pressen, muß mit dem Verpächter die Hebe ebenso teilen, wie den Ertrag; R. Jehuda sagt: Wenn ein Laie von einem Ahroniden oder Leviten Ölbäume für die Hälfte des Gewinnes pachtet, gehören die Abgaben dem Eigentümer des Feldes. Toß. Dammai VII 1 bis 10 gibt über dieselben Fragen verschiedene Einzelfälle, nennt aber deren Urheber nicht; nur VII 10 zeigt, daß R. Jehuda und einer seiner Kollegen diesen Gegenstand erörterten. Ebenso weist in der folgenden Gruppe VII 13 bis 15, die vom Verkaufe von Bodenerträgnissen und Feldern seitens eines Ahroniden und Nichtahroniden handelt, in 15 eine Diskussion zwischen R. Meir, R. Jehuda, R. Joßê und R. Simon auf. Diese Bestimmungen weisen darauf hin, daß in Galiläa Ahroniden Besitzer und Pächter von Feldern waren. Und wenn auch die Möglichkeit nicht bestritten werden kann, daß ein einzelner Fall zu diesen Erörterungen den Anstoß gegeben hat,[1] so haben wir doch in der Verbindung eines Bauers mit Ahroniden eine weitere Gelegenheit zur Nichtbeachtung der Abgaben zu sehen. Die weitere Untersuchung wird lehren, daß die Zahl der Ahroniden in Galiläa eine nicht geringe gewesen sein muß und daß die Art und Weise, wie die Ackerbesitzer mit den die Abgaben anstrebenden Ahroniden sich abfanden und wie diese sich die Einkünfte sicherten, nicht ganz einwandfrei war.

Leben nicht beachtet wurde. Vielleicht war es die geringe Zahl der Leviten, die diese drückende Abgabe allmählich in Vergessenheit geraten ließ; später, als sie wahrscheinlich unter Agrippa II. wieder eingeführt wurde, nahmen sie die Priester in Anspruch; aber nur die Frommen, z. B. die Lehrer (Maʿaßer šeni V 9) beobachteten sie strenge (siehe Seite 49, 1).

[1] Levitische Ackerbesitzer finde ich nur selten genannt, so z. B. in der Baraitha Babhâ bathrâ 63ª: תנו רבנן בן לוי שמכר שדה לישראל ואמר לו על מנת שמעשר ראשון שלי מעשר ראשון שלו. ואם אמר לי ולבני, מת יתן לבניו. ואם אמר כל זמן שהשדה זו בידך, מכרה וחזר ולקחה אין לו עליו כלום; in jer. Dammai VI 25ᶜ 17, Toß. VII 14 ist dasselbe vom Ahroniden gesagt. In Toß. Maʿaßr. III 13: בן לוי שהיו לו אריסין עושין בזיתים הרי זה מפריש עישור זיתים שמן טבל מתוך ביתו. אם אומר כל מה שזיתים אילו ראוין לעשות, מעשרן בדרומן ותרומת מעשרן בדרום דרומן, ist der akademische Charakter der Vorschrift unverkennbar.

Die Abgaben der Ahroniden wurden nämlich auf den Tennen verteilt;[1] dort versammelten sich die Ahroniden des Ortes und

---

[1] Die Aussage eines Zeugen, daß N. ein Ahronide ist, lautet in Kethub. II 10: ושהיה חולק עמנו על הגורן, Er hat mit uns auf der Tenne einen Teil bekommen; und in der Baraitha Kethub. 25[b]: תא שמע חזקה לכהונה נשיאות כפים וחילוק גרנות ועדות, ausführlicher Toß. Pe'â IV 3—6: כהנים ולויים שהיו עומדים על הגורן ובאו כהנים אחרים ועמדו אינן יכולין להציל מידם. אמר רבן שמעון בן גמליאל נהגו כהנים עין יפה שלא להוציא את אחיהם ריקנין אלא מקמצין ונותנין להם. רבי שמעון בן אלעזר אומר אם באו עד שלא תחזור חלילה עומדין על העקוב ונוטלין. (4) נשים ועבדים אין חולקין להם על הגורן אבל נותנין להם מתנות כהונה ולויה לשם טובה. (5) רבן שמעון בן גמליאל אומר כשם שהתרומה חזקה לכהונה בחילוק גרנות כך מעשר ראשון חזקה לכהונה בחילוק גרנות. החולק בבית דין אין לו חזקה לכהונה. (6) שתי חזקות לכהונה בארץ ישראל נשיאות כפים וחילוק גרנות, ובסוריא עד מקום ששליח ראש חודש מגיע נשיאות כפים אבל לא חילוק גרנות, ובבל כסוריא. רבי שמעון בן אלעזר אומר אף באלכסנדריא בראשונה כשהיה שם בית דין, Wenn Priester und Leviten auf der Tenne standen und es kommen andere Priester hinzu, um beteiligt zu werden, können sie von denen, die früher da waren, nichts beanspruchen; dazu bemerkte R. Simon b. Gamaliel: Die Ahroniden gönnen immer auch ihren Brüdern einen Teil und lassen sie nicht leer ausgehen, jeder nimmt etwas von seinem Teile und gibt es den später Hinzugekommenen. R. Simon b. Eleazar sagt: Wenn die zweite Gruppe der Ahroniden kommt, ehe die ganze Reihe der ersten Gruppe beteiligt ist, darf sie fest stehen bleiben und einen Teil von den noch übrigen Abgaben beanspruchen. Frauen und Sklaven gebe man auf der Tenne keinen Teil, dagegen gebe man ihnen andere Priester- und Levitenabgaben Dankes halber. R. Simon b. Gamaliel sagt: So wie Priesterhebe, die einer bei der Verteilung auf den Tennen bekommen hat, ein Beweis für seine ahronidische Abkunft ist, so ist der erste Zehnt ein Beweis für die ahronidische (andere Lesearten: levitische) Abkunft; wer aber bei der Behörde beteiligt wird, gewinnt damit keinen Beweis für seine ahronidische Abkunft. In Palästina gelten zwei Tatsachen als Beweise für die ahronidische Abkunft: der Priestersegen und die Beteiligung auf den Tennen; in Syrien, soweit die den Neumondstag meldenden Boten kommen, der Priestersegen, aber nicht die Beteiligung auf den Tennen; Babylonien ist Syrien gleich. R. Simon b. Eleazar sagt: In früherer Zeit galt dasselbe auch für Alexandrien, solange eine jüdische Behörde dort war. Vgl. b. Kethub. 26[a], Toß. III 1. In Jebam. 99[b], Toß. Terum. X 18: תנו רבנן עשרה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות ואלו הן . . . וכולן משגרין להם לבתיהן, Jebam. 100[a], jer. Kethub. II 26[d] 59: תנו רבנן העבד והאשה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות ובמקום שחולקין נותנין לאשה תחלה ופוטרין אותה מיד, Babhâ bathrâ 117[a] in einer Baraitha sagt Rabbi: אמשול לך משל למה הדבר דומה לשני אחים כהנים שהיו בעיר אחת, לאחד יש לו בן אחד ואחד יש לו שני בנים והלכו לגורן. זה שיש לו בן אחד נוטל חלק אחד וזה שיש לו שני בנים נוטל שני חלקים ומחזירין אצל אביהן וחוזרין וחולקין בשוה, vgl. Genes. rab. 80, 2. Sifrê zuttâ (in Jalkut Num. Nr. 750): וכל שהוא יודע לפתוח חיקו הכהנים חולקים לו בבתי הגרנות. Vor R. Simon b. Lakiš sagte ein Mann aus (Kethub. 25[b]): ראיתיו שחילק על הגרנות, vgl. auch 105[b] und Mekhiltha 63[a] כהנים מחזרין. R. Eleazar b. Pedath (Makkôth 10[a]) deutet חבר כהנים in Hosea 6, 9 aus seiner Anschauung: ככהנים הללו שמתחברין לחלוק תרומה בבית הגרנות. R. Samuel b. Naḥman (Peßikth. rab. III 10[b]) sagt in einem Gleichnis: Wie ein Ahronide auf die Tenne geht, um seine Hebe zu bekommen, und seine beiden Söhne mitnimmt, um damit allen zu erklären, daß es seine Söhne sind und dieselben

warteten auf die Verteilung der Priesterhebe. Oft befanden sich auch die Frauen und Sklaven der Ahroniden unter ihnen und es gab Lehrer, die es untersagten, diesen auf den Tennen etwas zu geben.[1] Jene sandten ihre Söhne auf die Tennen, damit jeder derselben einen Anteil bekomme und dem Vater heimbringe. Auch Kinder wurden hingeschickt und, wenn sie ihr Kleid hinhalten konnten, um die Frucht in Empfang zu nehmen, gab man ihnen einen Teil, wie jedem anderen. Wo die Ahroniden des Ortes organisiert waren, wie es einige der Stellen voraussetzen, war eine Übervorteilung des einen durch die Rührigkeit des anderen nicht zu befürchten. Aber wo dieses nicht der Fall war, suchten einzelne Ahroniden dadurch, daß sie dem Bauer bei seinen Arbeiten auf der Tenne halfen, sich die Abgaben seiner Bodenerträgnisse zu sichern. Dieses war auch dem Bauer nicht unwillkommen, denn er bezahlte die Arbeit des Ahroniden mit der Priesterhebe und machte von dieser unzulässigen Gebrauch. Gegen beide Parteien nahmen die Lehrer entschiedene Stellung;[2] gegen die Ahroniden, deren Lohn sie als die eines

---

Rechte genießen. R. Levi (Genes. rab. 71, 4): לכהן שירד לגורן נתן לו אחד כור של מעשר ולא החזיק לו טובה ואחד נתן לו קומץ של חולין והחזיק לו טובה. אמר לו אדני כהן אני נתתי לך כור וזה לא נתן לך אלא קומץ ואתה מחזיק לו טובה.., Peßikth. rab. XXV 127^b: כיצד יוצא עמו לגורנו ותובע מחלקו והוא מחניפו ואומר לו מארי בוא ונכנס לבית ואני נותן לך....

[1] b. Jebam. 99^b, Toß. XII 6: תניא אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר יכול שיאמר אם כהן אני תנו לי בשביל עצמי ואם עבד כהן אני תנו לי בשביל רבי, wo es sich um einen Mann handelt, den infolge einer Verwechslung einige für einen Ahroniden, andere für den Sklaven eines solchen erklären. Toß. hat zu Anfang dieser Baraitha: שניהן יוצאין לגורן ונוטלין חלק אחד שאין נותנין לעבד אלא אם כן היה רבו עמו.

[2] jer. Dammai VI 25^b unten, 25^c oben: תני הכהנים והלוים המסייעין בבית הגרנות אין להם לא תרומה ולא מעשר ואם נתן הרי זה חלול שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל והן מחללין אותן. יותר מיכן אמרו תרומתן אינה תרומה ומעשרותן אינן מעשרות והקדישן אינו הקדש ועליהן הכתוב אומר ראשיה בשוחד ישפוטו וכהניה במחיר יורו המקום מביא עליהן שלש פורעניות. Die Parallelstelle in Toß. Dammai V 17 lautet: כהנים ולוים שהיו מסייעין בבית הגרנות אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן ואם נתנו הרי אילו חולין שנאמר את קדשי בני ישראל, כבר הן חולין, ואומר שחתם ברית הלוי. יותר על כן אמרו תרומתן אינה תרומה ומעשרותן אינן מעשרות. ולא עוד אלא שביקשו חכמים לקונסן להיות פירותיהן צריכין משלם. ועליהן הכתוב אומר ראשיה בשוחד ישפוטו וגומר. לפיכך הקדוש ברוך הוא מביא עליהם שלש פורעניות כנגד שלש עבירות שבידם שנאמר לכן בגללכם ציון שדה תחרש וגומר. b. Bekhor. 26^b: תנו רבנן הכהנים והלוים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחיים אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן ואם עושין כן חיללו ועליהן הכתוב אומר שחתם ברית הלוי ואומר ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. ובקשו חכמים לקונסן ולהיות מפרישין עליהן תרומה משלם. Sifrê zuttâ (in Jalkut Num. 18 Nr. 759): בהרימכם וגומר. מגיד שהכהנים והלוים חייבים על חלול הקדשים. ואיזו הם. אלו כהנים ולוים המסייעים בגרנות. ומניין אתה אומר שכל כהן או לוי שאמר לישראל תן לי סאה אחת ואני מחלל על גרנך שהוא חייב מיתה תלמוד לומר לא תחללו ולא תמותו. אין לי אלא כהנים ולוים המסייעין בגרנות. מנין אף ישראל שאמר לכהן הילך סאה אחת וחלל על גרני, תלמוד לומר קדשי בני ישראל אף ישראל חייב על חלול קדשים. Vgl. Schwarz 65^b. Die Ahroniden halfen auch, wie die Baraitha in b. Bekhor.

Priesters unwürdige Bestechung bezeichneten und auf die sie Maleachi 2, 8 anwendeten. Aber noch schärfer wendeten sie sich gegen die Ackerbesitzer, die ja hieraus Nutzen zogen; das ganze Vorgehen wurde als Entweihung von Heiligem gekennzeichnet, die Abgaben wurden als wertlos angesehen und die schwersten Gottesstrafen in Aussicht gestellt. Zu dem einfachen Strafmittel, eine nochmalige Verzehntung zu fordern, griffen die Lehrer nicht, weil sie von vorneherein dessen sicher waren, daß kein galiläischer Landwirt darauf Rücksicht nehmen wird. Hinzu kam noch die Verschwägerung zwischen Ahroniden und Laien, die es zur natürlichen Folge hatte, daß der Bauer nicht nur selbst seine ahronidischen Enkel bei der Priesterhebe bevorzugte, sondern auch, wie zahlreiche Bestimmungen der galiläischen Lehrer zeigen, auch andere dazu veranlaßte, die Abgaben seinen Verwandten zuzuwenden (Toß. Dammai V 20, jer. VI 25[b] 67, b. Bekhor. 27[a]). Hiergegen wird nur selten Einspruch erhoben (siehe Seite 30, 1), weil die Lehrer ohnehin darüber wachten, daß die Priesterhebe nur solchen Ahroniden gegeben werde, die sich den Vorschriften über die würdige Behandlung der Hebe fügten.

---

zeigt, als Hirten mit, um die erstgeborenen Tiere zu erhalten; so heißt es auch in Toß. Dammai V 18. 19: לא יתן אדם תרומת גיתו לשומר גיתו ולא בכור צאנו לרועה צאנו. אם נתן להן שכרן רצה נותן להם לשום טובה. לא יתן בהמתו לא לטבח כהן לשחוט לו ולא לרועה כהן לרעות לו אלא אם כן נותן להן שכרן, Man gebe die Hebe seiner Kelter nicht dem Aufseher derselben und das Erstgeborene seiner Herde nicht deren Hirten; hat er sie aber bereits für ihre Dienste entlohnt, darf er sie ihnen Dankes halber geben. Das gleiche gilt vom Schlachten: man gebe sein Vieh nicht einem Schlächter zum Schlachten, der Ahronide ist, und lasse seine Herde nicht von einem Hirten, der Ahronide ist, weiden, es wäre denn, daß man sie dafür entlohnt. Die Priesterhebe vom Teige und vom geschlachteten Vieh schickte man dem Ahroniden ins Haus, da er nicht wissen konnte, daß es solche zu holen gab, Beṣâ I 6: בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב Kethub. 28[b]: תנו רבנן נאמן התינוק בין שהורמו מאמש ובין שהורמו מהיום ובית הלל מתירין... ושהיינו מוליכין חלה ומתנות לפלוני כהן, לומר... wofür jedoch Toß. III 3 hat: ושהיינו מוליכין תרומה ומעשרות לפלוני, was voraussetzt, daß auch die Abgaben von Bodenerträgnissen ins Haus getragen wurden. Die Ahroniden liehen sich von den Bauern Geld aus auf ihren Anteil an der Priesterhebe, Toß. Terum. I 14: לא יתרום בעל הבית מעשר ויטול רשות מלוי ולא הזרוע ולחיים והקיבה ויטול רשות מן הכהן, אבל מלוה אותן להיות מפריש עליהן מחלקן. מכרי כהונה ולויה אינן רשאין לעשות כן. Daß es sich nicht um akademische Erörterungen handelt, erhellt aus Derekh'ereṣ II: ואלו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא והמלוה ברבית והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם, wo neben verschiedenen gerügten Handlungen, die wir alle als in Galiläa häufig geübt kennen lernen werden, auch das Ausleihen von Geld seitens der Ahroniden und Leviten auf ihren Anteil angeführt wird.

Für unsere Hauptfrage ergibt sich die Erkenntnis, daß die galiläischen Landwirte ihre levitischen Abgaben mit steter Rücksicht auf ihren Vorteil handhabten.

II. Die levitische Unreinheit des Amhaares.

1. Eine Reihe tannaitischer Vorschriften behandelt den gewöhnlichen Mann in seiner alltäglichen Verfassung als mit einer Art levitisch verunreinigender Kraft behaftet, vor der Verschiedenes geschützt werden soll. Die Mischna ʿAbodâ zarâ IV 9 bezeichnet einen solchen als einen Juden, der in Unreinheit arbeitet.[1] Es ist

[1] ישראל שהוא עושה בטומאה לא דורכין ולא בוצרין עמו אבל מוליכין עמו הביות לגת ומביאין עמו מן הגת. נחתום שהוא עושה בטומאה לא לשין ולא עורכין עמו אבל מוליכין עמו לפלטר, Mit einem Juden, der in Unreinheit arbeitet, darf man weder die Kelter treten, noch Trauben lesen; doch darf man mit ihm Fässer zur Kelter schaffen und von der Kelter nach Hause bringen. Mit einem Bäcker, der in Unreinheit arbeitet, darf man weder kneten, noch Backwerk formen; doch darf man mit ihm Brot zum Verkäufer schaffen. Diese Mischna stellt das Ergebnis einer längeren Entwicklung von Verfügungen dar, die sowohl den palästinischen Nichtjuden, als auch den nicht streng gesetzestreuen Juden betrafen und die auch in der Baraitha ʿAbodâ zarâ 55b enthalten sind: בראשונה היו אומרים בד"ד חזרו לומר דב"ב. אין בוצרין עם הנכרי בגת שאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, ואין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה שאסור לסייע ידי עוברי עברה, אבל דורכין עם הנכרי בגת. והזרו לומר דב"ב, אין דורכין עם הנכרי בגת ואין בוצרין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה וכל שכן שאין דורכין, אבל בוצרין עם הנכרי בגת שמותר לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, Anfangs verbot man das Weinlesen für die Presse mit dem Nichtjuden, weil es unstatthaft ist, auch nicht geweihte Frucht Palästinas der Verunreinigung zuzuführen; ferner verbot man das Weintreten mit einem Juden, der seine Frucht in Unreinheit handhabt, weil man Gesetzesübertretern bei der zur Übertretung führenden Arbeit nicht helfen darf; doch gestattete man das Weintreten mit dem Heiden. Diese Bestimmungen änderte man später ab: man verbot das Weintreten mit dem Heiden, verbot zu dem Weintreten von früher noch das Weinlesen mit dem Juden, gestattete dagegen das Weinlesen mit dem Heiden, weil es als zulässig galt, palästinische Früchte der Verunreinigung zuzuführen. Die Mischna, die sowohl das Weintreten, als auch das Weinlesen mit dem in Unreinheit arbeitenden Juden verbietet, setzt die Abänderung der späteren Zeit voraus. Wann diese erfolgt ist, wird durch nichts angedeutet. Aber in Toß. ʿAbodâ zarâ VII 1 heißt es vom Nichtjuden: בראשונה היו אומרים אין בוצרין עם הגוי ואין דורכין עם ישראל העושה בטומאה. אבל דורכין עם הגוי ומוליכין עמו חביות חדשות אבל לא ישנות דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אחד חדשות ואחד ישנות, Früher sagten die Lehrer: Man darf mit dem Heiden nicht Wein lesen und mit dem Juden, der in Unreinheit arbeitet, nicht Wein treten, dagegen darf man mit dem Nichtjuden Wein treten und mit ihm neue Fässer zur Kelter schaffen, aber nicht alte, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Sowohl neue, als auch alte. Hiernach war es R. Meir und sein als die Weisen angeführter Kollege R. Jehuda, beide in Ušâ, von denen diese Erörterungen herrühren

hier, wie der ganze Satz lehrt, nicht etwa von einem Manne die Rede, der augenblicklich infolge irgendeiner zufälligen Verunreinigung im Zustande levitischer Unreinheit sich befindet, sondern von jemand, der in seiner ständigen Verfassung so geartet ist und nichts getan hat, um diese zu beseitigen. Er dürfte die in der Quelle angegebenen Arbeiten nicht vornehmen, ehe die mit seinem Zustande verbundene Unreinheit etwa durch das Waschen der Hände aufgehoben ist. In einer Baraitha in b. Gittin 61^{ab}, Toß. Dammai IV 29 ist der Unreine dieser Art von einer anderen Seite behandelt.[1] Da wird verboten, für jemand, dem beim Genusse seiner Lebensmittel die levitische

---

und zu deren Zeit die Vorschriften vereinbart wurden, deren Niederschlag die Mischna darstellt. Es sind dieselben Lehrer, von denen die Forderungen an den Amhaareṣ stammen. Die Toßiftha trägt als ältere, später abgeänderte Vorschrift betreffs der Juden dieselbe vor, die die Mischna hat; über den Nichtjuden dagegen die in der Baraitha als spätere angeführte. Sie schildert somit die spätere Stufe der Entwicklung, muß demnach im zweiten, nicht erhaltenen Teile eine noch weitere Entwicklung berichtet haben. Ebenso hat Toß. VII 2 in der Vorschrift über das Arbeiten beim Bäcker als älteste Stufe der Verfügungen die der Mischna in anderer Form und gibt als spätere Abänderung die Erlaubnis, dem Bäcker zu helfen. Eine Baraitha in jer. ʿAbodâ zarâ IV 44^{b} 23: לא לותתין ולא טוחנין ולא בוללין עמו, eine andere in jer. Šebiʿith V 36^{a} 54: לא בוררין ולא טוחנין ולא מרקידין עמו, verbietet alle Vorarbeiten des Backens vom Auslesen der Körner, Mahlen und Sieben angefangen bis zum Anfeuchten der Körner vor dem Mahlen, Mahlen und Einrühren, setzt somit die Einschränkungen bis zum Äußersten fort, während Toß. alles gestattet. Dürften aus der Toßiftha auf den ersten Punkt Schlüsse gezogen werden, so müßten scheinbar auch die Verbote für das Mitarbeiten mit dem in Unreinheit arbeitenden Juden zum Teile aufgehoben worden sein; aber solche Folgerungen sind nie sicher. In jer. ʿAbodâ zarâ 44^{b} 12 ist der ganze Bericht verschieden: תני בראשונה היו אומרין בוצרין עם הנכרי ודורכין עם ישראל (מפני) שעושה בטומאה ואין דורכין עם הגוי. חזרו לומר אין בוצרין עם הנכרי ואין דורכין עם ישראל שהוא עושה בטומאה אבל דורכין עם הגוי ומסייעין עמו. Hier ist als Abänderung dasjenige mitgeteilt, was in der Baraitha als die ältere Stufe erscheint; so daß wir hier, falls die Überlieferung in Ordnung ist, eine in den Parallelberichten gar nicht erwähnte ältere Phase hätten, als es noch für erlaubt galt, mit dem Nichtjuden Wein zu lesen und mit dem Juden Wein zu treten. Da nun dieses ganze Gesetz in dem Punkte betreffs des Arbeitens sowohl beim Nichtjuden, als auch beim levitisch nicht reinen Juden nach Galiläa gehört, müßte anfangs alles gestattet gewesen sein und erst allmählich unter dem Einflusse R. Meirs manches verboten, nach ihm aber teilweise wieder erlaubt worden sein.

[1] טוחנין ומפקידין אצל אוכלי שביעית ואצל אוכלי פירותיהן בטומאה אבל לא לאוכלי שביעית ולא לאוכלי פירותיהן בטומאה. Man darf Getreide bei Leuten mahlen und solchen in Verwahrung geben (Toß. Zuckermandel liest ומרקידין = sieben, vgl. Schwarz, Tosiftha I 58^{b} 130), die die Bodenerträgnisse des Brachjahres in ungesetzlicher Weise genießen und ihre Lebensmittel in Unreinheit essen; dagegen darf man es nicht für solche Leute besorgen.

Unreinheit anhaftet, Getreide zu mahlen und zu sieben. Die Parallelstelle in ʿAbodâ zarâ 53ᵇ nennt einen solchen Mann Gesetzesübertreter, dem man bei der unstatthaften Verunreinigung nicht behilflich sein darf; diese Strenge setzt eine weitgehende Forderung levitischer Reinheit voraus, die kaum allgemein gewesen sein kann. Nun findet sich dieselbe Bezeichnung neben den gleichen Wendungen auch in der Mischna Gittin V 9 (Šebiʿith V 9):[1] „Die Ḥaberfrau darf der Amhaaresfrau Schwinge und Sieb leihen, mit derselben Körner aussuchen, mahlen und Mehl sieben; aber sobald diese das Wasser aufs Mehl gießt, darf sie mit ihr nichts mehr berühren, weil man Gesetzesübertretern beim Sündigen nicht behilflich sein darf." Die Sünderin ist die Amhaaresfrau, die die levitische Reinheit bei der Zubereitung ihres Brotes nicht berücksichtigt; woraus sich ohne weiteres ergibt, daß auch in den obigen Stellen vom Amhaareṣ die Rede ist. Solange die Frucht oder das Mehl trocken ist und für Verunreinigung nicht empfänglich, darf man mit dem Amhaareṣ arbeiten; wie aber das Mehl mit Wasser gemengt wird oder es sich um Trauben handelt, die durch austretende Säfte benetzt werden, oder um eine Flüssigkeit, wie Wein, wobei die vom Amhaareṣ ausgehende Unreinheit auf die Speise oder die Flüssigkeit sich überträgt, muß der die levitische Reinheit beobachtende Mann oder die Frau, die als Ḥaber bezeichnet werden, jede Teilnahme an der Arbeit versagen.[2]

---

[1] אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה.

[2] Die Baraitha Gittin 61ᵇ, Toß. Tohar. VIII 4, jer. Terum. IX 46ᶜ 56: תניא אשת חבר טוחנת עם אשת עם הארץ בזמן שהיא טמאה אבל לא בזמן שהיא טהורה. רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בזמן שהיא טמאה לא תטחון מפני שחברתה נותנת לה ואוכלת, „Eine Ḥaberfrau darf mit der Amhaaresfrau mahlen, wenn sie unrein ist, aber nicht, wenn sie rein ist; R. Simon b. Eleazar sagt: Auch wenn sie unrein ist, soll sie mit ihr nicht mahlen, weil ihr die Freundin etwas reicht und sie ißt", scheint eine nicht verständliche Verschärfung der früher angeführten Bestimmung zu enthalten. Da aber noch besondere Rücksicht auf den Reinheitszustand der Ḥaberfrau genommen wird und deren augenblickliche Unreinheit sie davor schützt, das ihr von der anderen Dargereichte zu essen, kann es sich nicht um gewöhnliche Lebensmittel (חולין), sondern nur um Priesterhebe handeln. Die Amhaaresfrau wäre sonach die Frau eines Priesters, wovon allerdings im Satze nichts steht. Die Toßiftha lautet verschieden: אשתו של עם הארץ טוחנת עם אשת חבר בזמן שהיא טמאה אבל בזמן שהיא טהורה לא תטחן. רבי שמעון אומר בזמן שהיא טמאה לא תטחון שאף על פי שאינה אוכלת נותנת לאחרות ואוכלות, Die Frau des Amhaareṣ darf mit der des Ḥaber mahlen, wenn sie unrein ist, aber nicht, wenn sie rein ist: R. Simon sagt: Wenn sie unrein ist, soll sie nicht mahlen, denn, wenn sie auch selber nicht ißt, gibt sie anderen, die essen. In diesem Wortlaute bezieht sich die Bedingung des Reinheitszustandes auf

2. Welcher Natur und welchen Grades die dem Amhaareṣ anhaftende levitische Unreinheit ist, deutet keine der Stellen an, weil es als bekannt vorausgesetzt wird. Aber jedenfalls sind es die Hände, die die Unreinheit beim Kneten des Teiges, beim Handhaben von Weintrauben und Speisen übertragen; die Unreinheit selbst könnte ebenso den Händen allein, wie dem ganzen Körper anhaften. Die Mischna Tohar. VII gibt eine Reihe von Vorschriften über die vom Amhaareṣ ausgehende Unreinheit, welche es auch ermöglichen, die für diese Untersuchung wichtige Frage, wann die Lehrer diese levitische Unreinheit als unbestritten behandelten, zu beantworten. Tohar. VII 2: „Wenn man einen Amhaareṣ im Zimmer wach zurückläßt und ihn später wach antrifft, oder ihn schlafend zurückläßt und dann schlafend antrifft, oder ihn wach zurückläßt und schlafend antrifft, so ist das Zimmer levitisch rein. Läßt man ihn aber schlafend zurück und trifft ihn dann wach an, so ist das Zimmer unrein, sagt R. Meir. Die Weisen sagen: Das Zimmer ist nur soweit unrein, als der Amhaareṣ mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben kann. (3) Ein Zimmer, in dem man Handwerker zurückgelassen hat, ist unrein, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Es ist nur soweit unrein, als die Handwerker mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben können. (4) Wenn eine Ḥaberfrau in ihrem Zimmer eine Amhaareṣfrau mahlend zurückläßt, so ist das Zimmer, wenn die Mühle stillsteht, unrein; steht diese

---

die Amhaareṣfrau (vgl. Toßafôth zu Gittin 61[b] s. v. אשת und RŠ zu Tohar. VII 4), wogegen auch die erste Fassung der Baraitha nicht spricht; jer. liest wie Toß. Eine Baraitha in Gittin 61[b] lautet: המוליך חטין לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ הרי אלו בחזקתן למעשר ולשביעית אבל לא לטומאה, Wer zu einem samaritanischen oder Amhaareṣ-Müller Weizen schafft, darf annehmen, daß dieser hinsichtlich des Zehnten und der Brachjahrfrucht nicht vertauscht wurde, dagegen nicht bezüglich der levitischen Unreinheit. Diese Stelle setzt auch beim Mahlen die Möglichkeit der Verunreinigung voraus, weil dabei das Getreide befeuchtet wird; oder, da eine Verwechslung des Getreides befürchtet wird, kann schon der Weizen des Amhaareṣ unrein gewesen sein. Wahrscheinlich ist auch hier von Priesterhebe die Rede, vgl. die Talmudstelle und jer. Gittin V 47[e] 35, wo die Baraitha, die verbietet, mit einem Bäcker auch Getreidekörner auszulesen und zu mahlen, auf Priesterhebe bezogen wird. Es wäre dieses ein weiterer Fall, der, ohne daß der Wortlaut es andeutete, von Priesterhebe spricht. Toß. Dammai IV 27: הטוחן אצל עם הארץ ואצל הכותי אינו חושש משום טומאה, הטוחן אצל הגוי הרי זה חושש, Wer sein Getreide bei einem Amhaareṣ oder einem Samaritaner mahlt, braucht nicht Verunreinigung zu befürchten, dagegen muß er solche beim Nichtjuden annehmen. Dieses widerspricht der vorher angeführten Baraitha und Schwarz zur Stelle p. 58[b] meint, der Nichtjude berühre auch Fremdes, der Amhaareṣ und Samaritaner nicht. Soll nicht auch hier Priesterhebe gemeint sein, die der Nichtjude von Gewöhnlichem nicht unterscheidet?

nicht, so ist das Zimmer nur soweit unrein, als die Frau mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben kann. Waren zwei Frauen im Zimmer, so ist dieses in jedem Falle unrein, denn die eine kann gemahlen haben, während die andere herumgestöbert hat, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Das Zimmer ist nur soweit unrein, als die Frau mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben kann." Zwei Lehrer in Ušâ, R. Meir und R. Jehuda sind es, die nach 136 diese Fragen über die Wirkung der Unreinheit des Amhaareṣ erörterten. Sie sind scheinbar über den Grund der Unreinheit selbst geteilter Meinung, insoferne der strengere R. Meir alles im Zimmer Befindliche, R. Jehuda bloß das den Händen Erreichbare für verunreinigt erklärt, der erste die Unreinheit als eine ausstrahlende, der zweite als eine nur durch Berührung übertragbare behandelt. In Wahrheit ist dem nicht so; denn im Falle der mahlenden Amhaareṣfrau, die sich nicht etwa im Zustande irgend einer besonderen levitischen Unreinheit befindet, sondern laut der Bezeichnung als Amhaareṣ als solche als unrein gilt, genau so wie ihr Mann, begründet R. Meir den von ihm gesetzten Umfang der Verunreinigung durch das Herumstöbern der Frau. Die von beiden Lehrern vorausgesetzte Unreinheit des Amhaareṣ, des Mannes wie der Frau, ist hiernach nicht so hochgradig, daß der bloße Aufenthalt derselben in einem Zimmer alles verunreinigte. Wäre dieses der Fall, so müßte die Verunreinigung auch im Beisein des Ḥaber, im Schlafe wie im wachen Zustande des Amhaareṣ erfolgen, während sie tatsächlich erst dann überhaupt in Frage kommt, wenn dieser wach und unbeschäftigt sich allein im Zimmer befand. Seine Berührung allein verunreinigt; da jedoch nicht festzustellen ist, was er berührt hat, erklärt der strenge R. Meir, alles sei unrein, während R. Jehuda wohl zugibt, daß wegen des Zweifels alles, was der Amhaareṣ berührt haben kann, unrein sei, aber nur das wirklich Erreichbare. Diese auch sehr weitgehende Strenge des nachgiebigeren, das Leben und die Wirklichkeit berücksichtigenden Lehrers zeigt, daß die Unreinheit des Amhaareṣ in Galiläa mit Anwendung scharfer Maßregeln überwacht wurde. Es ist aber aus den angeführten Stellen klar, daß erst diese Lehrer diese Fragen erörterten, wenn sie auch die Unreinheit des Amhaareṣ als anerkannt voraussetzen.

3. Tohar. VII 5: Läßt jemand einen Amhaareṣ zur Bewachung eines Zimmers in diesem zurück und sieht die Aus- und Eingehenden, so sind Speisen, Getränke und offene Tongefäße unrein, Betten, Sitze und festverschlossene Tongefäße rein; sieht er aber die Ein- und Ausgehenden nicht, so ist alles unrein, selbst wenn der

Amhaareṣ gebunden und unbeweglich ist. Der Urheber dieser Vorschrift ist nicht angegeben, weil der Mischnaredaktor entweder keine Meinungsverschiedenheit zu melden hatte oder sich für die eine Ansicht entschied; aber man kann auch hier mit höchster Wahrscheinlichkeit R. Meir und R. Jehuda als die Urheber annehmen.[1] Der Schlußsatz zeigt, daß die hier ausgesprochene Unreinheit dem Amhaareṣ eignet und sie von ihm auf alle vorhandenen Gegenstände übergeht, wiewohl er sich nicht vom Platze rühren kann; aber gerade diese, eine Ausnahme feststellende Bemerkung lehrt andererseits, daß in der Regel nur der frei herumgehende Amhaareṣ durch seine Berührung die Unreinheit auf die aufgezählten Gegenstände übertragen kann. Die Ein- und Ausgehenden nun können die hier genannte Unreinheit auch mitgebracht und sie durch Berührung oder Handhaben der Gegenstände im Zimmer denselben beigebracht haben; der als Wächter zurückgelassene Amhaareṣ wird sie daran nicht gehindert haben, da er auf die levitische Unreinheit keine Rücksicht nimmt. Sieht nun der Hausherr die Eintretenden und weiß, daß keinem von ihnen irgend ein hoher Grad von besonderer Unreinheit anhaftet, so wird nur der leichtere Grad der Unreinheit als vorhanden angenommen; sieht der Hauseigentümer die Eintretenden nicht, so gilt alles als mit schwerer Unreinheit behaftet, weil die möglicherweise unreinen Leute wahrscheinlich zu dem das Zimmer bewachenden Amhaareṣ kamen, ihn verunreinigten und er die empfangene Unreinheit auf die Gegenstände übertrug. Die Verunreinigung von Betten, Stühlen und festgeschlossenen Tongefäßen ist nur Quellen der Unreinheit, wie Leichen, Menstruierenden, Samen- und Blutflüssigen eigen; der Amhaareṣ ist nun entweder so unwissend oder gegen levitische Unreinheit so gleichgiltig, daß er der Berührung solcher oder dem Verkehre mit ihnen nicht aus dem Wege geht und es nicht verhindert, daß sie in dem Zimmer, das er zu überwachen hat, etwas verunreinigen. VII 6: Wenn Steuereinnehmer in ein Zimmer eintreten, so wird dieses unrein; befindet

---

[1] Toß. Tohar. VIII 7 lautet: המניח עם הארץ בתוך ביתו לשומרו והלה מוול או כפות בזמן שרואה את הנכנסין ואת היוצאין אינו טמא אלא עד מקום שהן יכולין לטמא, Wenn jemand einen Amhaareṣ in seinem Zimmer zur Bewachung desselben läßt und dieser ist unbeweglich oder gefesselt, so ist das Zimmer, wenn er die Ein- und Ausgehenden sieht, nur so weit unrein, als die Leute verunreinigen können. Die letzte Bedingung zeigt, daß wir hierin die Ansicht des R. Jehuda zu sehen haben (vgl. auch VIII 6); R. Meir wird entsprechend gesagt haben: כל הבית כולו טמא, Das ganze Zimmer ist unrein, während die Mischna statt dieser Zusammenfassung die im Zimmer befindlichen Speisen, Getränke und Gefäße aufzählt.

sich unter ihnen ein Nichtjude und sie sagen, daß sie während ihres Aufenthaltes im Zimmer nichts berührt haben, so glaubt man es ihnen. Wenn Diebe in ein Zimmer eindringen, so ist nur die Stelle unrein, wo sie gestanden haben, und außerdem sind im Zimmer Speisen, Getränke und offene Tongefäße unrein, aber nicht Betten, Stühle und festverschlossene Tongefäße; war aber unter den Dieben ein Nichtjude oder eine Frau, so ist alles im Zimmer unrein. Daß der Urheber dieser Bestimmungen R. Meir ist, erhellt klar aus Toß. Tohar. VIII 6, wo er mit R. Jehuda die von Dieben ausgehende Verunreinigung bespricht.[1] Dieser Satz ist nicht nur durch die Aufzählung der im Zimmer befindlichen Gegenstände und die Unterscheidung der beiden Fälle der Verunreinigung mit VII 5 verwandt, sondern auch darin, daß die dem Amhaareṣ anhaftende und auf andere Gegenstände sich übertragende Unreinheit von einer anderen übertroffen wird, die durch das Hinzutreten anderer, mit schwerer Unreinheit behafteter Personen, besonders Frauen vermittelt wird. Von der Amhaareṣfrau wird in jedem Falle, solange nicht das Gegenteil bekannt ist, angenommen, daß sie mit der hochgradigen Unreinheit der Menstruierenden behaftet ist.

VIII 1: Wohnt jemand mit einem Amhaareṣ im selben Hofe und vergißt in diesem Gefäße, so werden selbst festgeschlossene Tonkrüge und ein festverschlossener Tonofen unrein; R. Jehuda erklärt den festverschlossenen Ofen für rein; R. Joßê sagt: Auch der Ofen ist unrein, wenn nicht eine Scheidewand zehn Handbreiten hoch aufgerichtet ist. Hier sehen wir neben R. Meir und R. Jehuda den R. Joßê, ein drittes Mitglied des Lehrhauses in Ušâ die Unreinheit des Amhaareṣ und deren Wirkungen erörtern, so daß es nicht zweifelhaft sein kann, daß diese Frage erst durch die in Galiläa bestehenden Verhältnisse gezeitigt wurde. In Toß. Tohar. IX 1 tritt noch ein viertes Mitglied desselben Kreises, R. Simon b. Joḥai, mit einer weiteren Bemerkung über denselben Gegenstand hinzu. Dieser betrifft wieder Tongefäße mit dem in Num. 19, 15 genannten festen Verschlusse; aber das Neue und Auffallende in diesem Satze ist, daß dem Amhaareṣ ein solcher Grad von Unreinheit zugeschrieben

[1] In der Toßifthaausgabe von Zuckermandel fehlt hier ein ganzes Stück, daß R. Simson im Mischnakommentare zu Tohar. VII 6 erhalten hat: R. Simon b. Gamaliel sagt: Das ganze Zimmer ist wegen der Diebe unrein; Rabbi sagt: Nur die Stellen, die die Diebe betreten haben [und] soweit sie mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben können. Man sieht, daß sich R. Simon b. Gamaliel ganz der Ansicht des R. Meir, seines Kollegen, angeschlossen hat, was wir in Fragen des levitischen Reinheitsgesetzes noch öfter finden werden.

wird, daß seine mögliche Anwesenheit im Hofe selbst festverschlossene Tongefäße verunreinigt, was, wie bereits erwähnt, nur von einem Leichnam, von Samen- und Blutflüssigen und Menstruierenden gilt. Und die zugehörige Toß. Tohar. IX 1 sagt hierüber ausdrücklich: Wenn ein Ḥaber und ein Amhaareṣ im selben Hofe wohnen und der erste hat im Hofe Geräte vergessen, so sind diese je nach ihrer Beschaffenheit unrein, wie von einem Leichnam oder einem Samenflüssigen.[1] Sie gibt den Charakter der beim Amhaareṣ angenommenen levitischen Unreinheit an, ohne aber für den Ursprung derselben auch nur eine Andeutung zu enthalten; es haftet ihm die von einer Leiche und von Samen- oder Blutfluß herrührende Unreinheit an. Es ist nun auffallend, daß während es bei seiner Anwesenheit im Hause des Ḥaber erst des Hinzutretens einer Frau bedurfte, daß die gleiche Verunreinigung aller Gefäße ausgesprochen werde, hier in seinem Hause seine Anwesenheit allein diese Wirkung hat. Da auch der Frau des Amhaareṣ im Zimmer einer Freundin nur dieselbe verunreinigende Kraft zugeschrieben wurde, wie dem Amhaareṣ selbst, kann es auch sie nicht sein, die in ihrem eigenen Hofe auch auf festgeschlossene Tongefäße so schwere Unreinheit bringt; es wäre denn, daß sie zu Hause als Menstruierende gilt, solange nicht das Gegenteil bekannt ist, wie wir dieses bereits in VII 6 auf Grund des Wortlautes der Mischna anzunehmen gezwungen waren. Wir sehen diese sonach sowohl beim Amhaareṣ, als auch bei seiner Frau zwei verschiedene Grade der Unreinheit annehmen: in einem Falle einen leichteren, den wir zwar noch nicht verstehen, aber an sich nicht unverständlich finden; im anderen Falle einen schwerster Natur, der durch nichts gerechtfertigt scheint.

b. R. Simson aus Sens in seinem Mischnakommentar zu Tohar. VII 5 führt eine Reihe tannaitischer Sätze an, aus denen klar und deutlich ersichtlich ist, daß beim Amhaareṣ ein so hoher Grad der levitischen Unreinheit nicht angenommen wurde; und nur, wenn es sich um Priesterhebe handelt, die vor jeder Verunreinigung streng zu bewahren ist, finde sich Ähnliches. Die Mischna könne sonach, wie schon R. Mani im Namen seines Lehrers R. Joßê erklärte (jer. Hagigâ II 78ᶜ 24), nicht von gewöhnlichen Speisen und Getränken eines Laien handeln, sondern nur von Priesterhebe oder gleichheiligen, levitisch rein zu bewahrenden Dingen. Ebenso bezieht er Tohar. VII 6, wo sich, wie in der eben angeführten Mischna, die festgeschlossenen Tongefäße finden, auf das Zimmer eines Priesters

[1] חבר ועם הארץ שהיו שרויין בחצר ושכח כלים בחצר, הראוי ליטמא מדרס מטמאן מדרס וליטמא טמא מת טמא מת.

und dessen Priesterhebe, und auch VIII 1, wo die Tongefäße wieder erscheinen. Es ist dieses nicht zufällig, vielmehr eine den Ahroniden eigene Art der Verwahrung ihrer vor Verunreinigung zu schützenden Priesterheben; und wir werden überall, wo wir solchen Gefäßen begegnen, in erster Reihe an Ahroniden und Priesterhebe denken müssen. VIII 2: Gibt jemand einem Amhaareṣ Gefäße oder Geräte behufs Aufbewahrung, so werden dieselben unrein wie von einem Leichnam oder einem Samenflüssigen; wenn aber der Amhaareṣ den Eigentümer der Geräte kennt und weiß, daß derselbe Priesterhebe ißt, so sind die Geräte wohl rein von der Unreinheit eines Leichnames, aber unrein wie von der eines Samenflüssigen. R. Joßê sagt: Wenn ihm der Ḥaber eine Kiste voll Kleider übergeben hat, die vollgestopft ist, so werden die Kleider mit der Unreinheit des Samenflüssigen behaftet; ist die Kiste nicht vollgestopft, so werden die Kleider bloß mit einem geringeren Grade der Unreinheit des Samenflüssigen (מדף) behaftet, obwohl der Schlüssel der Kiste sich beim Eigentümer befindet. Die Urheber dieser Vorschriften sind R. Meir und R. Joßê und die Unreinheit des Amhaareṣ ist die höchsten Grades. Und hier sehen wir zum ersten Male die ausdrückliche Angabe, daß es sich in diesen Bestimmungen um einen Ahroniden handelt, der Priesterhebe ißt,[1] was für die Erklärung aller bisherigen Fälle gleichen Inhaltes als sichere Bestätigung gelten kann.[2] Es ist freilich auffallend, daß die Mischna mit ihren

[1] Die Bezeichnung des Ahroniden als אוכל בתרומה läßt vermuten, daß nicht alle Ahroniden Priesterhebe aßen; es ist dieses auch natürlich, da wohlhabende Ahroniden solche überhaupt nicht angenommen haben dürften. Allerdings finden wir, daß R. Eleazar b. ʿAzarja, der reich war, Priesterhebe nicht nur annahm, wenn man ihm solche brachte, sondern den Bauer auch aufsuchte, um die Priesterhebe zu bekommen (Jebam. 86ᵇ, jer. Maʿaßer šeni V 56ᵇ, 72), wobei er auch den Levitenzehnten für sich in Anspruch nahm.

[2] Tohar. VIII 3: Fällt dem Ḥaber ein Eimer in die Zisterne des Amhaareṣ und der Ḥaber geht weg, um ein Gerät zur Hebung des Eimers zu holen, so wird dieser unrein, weil er sich eine Weile im Bereiche des Amhaareṣ befand. VIII 5: Geht eine Amhaareṣfrau in das Zimmer des Ḥaber, um ihren Sohn, ihre Tochter oder ihr Vieh zu holen, bleibt das Zimmer rein, weil sie ohne Erlaubnis hineingegangen ist (und sich nicht aufhielt, etwas zu berühren). In keinem der beiden Sätze ist etwas über den Grad der Unreinheit angegeben; es kann daher von gewöhnlichen Geräten und Räumen eines Ḥaber die Rede sein. Zum zweiten Satze vgl. Toß. Negaʿim VII 11: מצורע שנכנס לבית כל הכלים ששם הרי אלו טמאים מיד. אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שנכנס ברשות. לא נכנס ברשות כל הכלים שם טהורים עד שישהה כדי הדלקת הנר, Wenn ein Aussätziger in ein Zimmer tritt, so werden alle Geräte in demselben augenblicklich unrein; R. Jehuda sagt: Dieses ist nur dann der Fall, wenn der Aussätzige mit Erlaubnis hineingegangen ist; tat er es ohne Erlaubnis, so

strengen Vorschriften über die Behandlung des Amhaareṣ in Verbindung mit Priestern und Priesterhebe ohne jede Unterscheidung neben den anderen über die Verunreinigung gewöhnlicher Speisen und Geräte steht. Dieses scheint mir dafür zu sprechen, daß sich die Sätze der Lehrer von Ušâ über die Wirkungen der Unreinheit des Amhaareṣ in erster Reihe auf die Ahroniden und ihre Hebe bezogen und erst in zweiter Reihe auf den Ḥaber aus dem Stande der Laien; wie wir bereits oben (Seite 43, Note 1) Vorschriften begegneten, die, ohne von schwerer Unreinheit des Amhaareṣ zu sprechen, sich am einfachsten durch die Beziehung auf die Priesterhebe erklären ließen.

4. Auch der zugehörige Abschnitt in der Toßiftha Tohar. VIII. IX enthält entsprechende Vorschriften über die levitische Unreinheit des Amhaareṣ. Zur Mischna VII 1: „Wenn jemand einem Amhaareṣ seinen Schlüssel übergeben hat, bleibt das Zimmer rein, da er den Amhaareṣ bloß mit der Verwahrung des Schlüssels (und nicht des Zimmers) betraut hat, (derselbe das Zimmer gar nicht betreten haben dürfte)", gibt Toß. VIII 1 die Ansicht R. Simons, daß das Zimmer unrein sei. Hieraus ergibt sich, daß die Bestimmung aus dem Lehrhause in Ušâ stammt.[1] Besondere Beachtung verdient

---

bleiben die Geräte im Zimmer rein, es wäre denn, daß er solange darin verweilt, daß er eine Lampe hätte anzünden können. Ebenso in der Mischna Negaʿim XIII 11: כלים מיד טמאים. רבי יהודה אומר אם שהה כדי הדלקת הנר. Die gleiche Unterscheidung in beiden Fällen würde darauf hinweisen, daß Tohar. VIII 5 R. Jehuda gehört.

[1] Diese Baraitha lautet in b. ʿAbodâ zarâ 70b: תנינא, המוסר מפתחות לעם הארץ טהרותיו טהורות לפי שלא מסר לו אלא שמירת מפתח בלבד, Übergibt jemand einem Amhaareṣ die Hausschlüssel, so sind seine levitisch reinen Lebensmittel (in dem betreffenden Hause) rein, denn er hat ihm bloß die Schlüssel in Verwahrung gegeben. Und auch in der Toß. Tohar. VIII 1 heißt es in der Entwicklung der Einzelfälle: Gehört der innere Raum einem, der äußere Raum dem anderen, so sind die טהרות, obwohl sie an der Seite des Einganges zum inneren sich befinden, rein. Wenn jemand ohne Erlaubnis ein Zimmer betritt, so sind die טהרות, obgleich der Amhaareṣ neben ihnen steht, rein. Auch beim Nichtjuden ist bloß darauf zu achten, daß er sie durch Libation nicht unbrauchbar mache. Die טהרות werden hier nicht als besondere Fälle angeführt, sondern bilden den eigentlichen Gegenstand aller Vorschriften über den Amhaareṣ; es sind levitisch reine Lebensmittel, unter denen sowohl die des Ḥaber, als noch mehr die des Ahroniden zu verstehen sind (siehe weiter). Das gleiche gilt von Toß. Tohar. IX 11: Wenn das Dach des Ḥaber an der Seite des Daches des Amhaareṣ liegt, darf der Ḥaber dort Geräte und טהרות hinlegen, wenn nur der Amhaareṣ mit ausgestreckter Hand das Dach des Ḥaber nicht berühren kann. Liegt das Dach des Ḥaber höher, als das des Amhaareṣ, so darf der Ḥaber, selbst wenn der Amhaareṣ mit ausgestreckter Hand das

VIII 9:[1] Kauft man von Amhaareṣ-Handwerkern Geräte oder übergibt Amhaareṣ-Handwerkern Geräte, so sind diese unrein wie von Samenflüssigen und wie durch einen Leichnam verunreinigt. Legt jemand seine Geräte vor einem Amhaareṣ nieder und sagt ihm: Gib mir auf diese acht, so sind sie unrein wie von einem Samenflüssigen, aber rein hinsichtlich der Unreinheit von einem Leichnam; legt er sie ihm auf die Schulter, sind sie in beiden Beziehungen unrein.

In diesen Sätzen ist ebenso klar und bestimmt, wie oben, ausgesprochen, daß dem Amhaareṣ zwei Arten schwerster Unreinheit anhaften, eine, die von Blut- oder Samenfluß stammt, die andere, als wäre er bei einem Leichnam gewesen. Daß auch hier von einem Ahroniden und seinen levitisch reinen Geräten die Rede ist, kann nach dem obigen ohne weiteres angenommen werden, wenn auch Toß. VIII 11 in Verbindung mit ungenügend überwachten Geräten nicht von Ahroniden, sondern nur von טהרות spricht: Läßt jemand seine Geräte im Bade zurück und findet sie an derselben Stelle wieder, so sind sie wohl rein; aber man belehrt ihn, daß er bei טהרות nicht so vorgehe. Ebenso klar spricht zu Mischna Tohar. VIII 3: „Verliert jemand etwas am Tage und findet es noch am Tage, so ist es rein, ... vergeht aber eine Nacht oder auch nur ein Teil einer solchen, so ist es unrein“, Toß. IX 8[2] von den beiden Arten der schweren Unreinheit des Amhaareṣ, wobei der strengen Ansicht die des R. Simon b. Joḥai gegenübersteht. Schließlich sei betreffs

---

Dach erreichen kann, Geräte und טהרות hinlegen; R. Simon b. Gamaliel sagt: Nur wenn der Amhaareṣ es nicht erreichen kann. — Man sieht, daß hier der bereits aus der Mischna und Toßiftha von R. Jeḥuda bekannte Umstand des Erreichens mit ausgestreckter Hand für die Verunreinigang durch den Amhaareṣ als entscheidend angeführt wird; und aus der Nennung des R. Simon b. Gamaliel erkennen wir ferner, daß diese Vorschriften aus dem Lehrhause in Ušâ stammen. Neben den טהרות sind Geräte genannt, die, wie jene, levitisch rein gehalten werden, da der Ḥaber mit ihnen seine levitisch reinen Speisen zubereitet.

[1] R. Simson zu Tohar. VII 7 hatte die Stelle in etwas erweiterter Form vorliegen: הלוקח כלים מאומני נכרים והמוסר כלים לאומני נכרים טמאין מדרס וטמאין טמא מת. הלוקח כלים מאומני עם הארץ והמוסר כלים לאומני עם הארץ טמאין מדרס וטהורין מטמא מת, הניחן על כתיפו טמאין אף מטמא מת.

[2] המאבד והמוצא ברשות היחיד ועבר עליה לילה טמא מדרס וטמא מת. ברשות הרבים ועבר עליהן לילה טמאין מדרס וטהורין מטמא מת. רבי שמעון מטהר שהיה רבי שמעון אומר אבד מחט ומצא מחט טהורה שאני אומר מחט שאבד הוא מחט שמצא. Es liegt hierbei die Befürchtung vor, daß der gefundene Gegenstand nicht derselbe ist, den er verloren hat, sondern von jemand herrührt, dem die beiden Arten levitischer Unreinheit anhaften.

dieser Unreinheit noch auf Toß. Dammai II 15 hingewiesen:[1] Wenn der Sohn eines Ḥaber seinen Großvater mütterlicherseits, einen Amhaareṣ besucht, braucht sein Vater nicht zu befürchten, daß der Großvater dem Enkel levitisch reine Speisen zu essen gibt; ist es aber sicher, daß er ihm solche zu essen gibt, so ist es zu verbieten und seine Kleider sind unrein, wie von einem Samenflüssigen. Hier wird, wie in den bereits besprochenen Stellen, der Amhaareṣ als mit der Unreinheit behaftet angegeben, die von Blut- und Samenflüssigen und von Menstruierenden ausgeht; sie wird jedoch nicht seiner Person, sondern seinen Kleidern beigelegt. Ob damit eine Ausdehnung der Unreinheit oder eine Beschränkung derselben auf das Gewand des Amhaareṣ gemeint ist, ist nicht ersichtlich.

---

[1] בן חבר שהיה הולך אצל אבי אמו עם הארץ אין אבי אמו הושש שמא מאכילו טהרות. אם בידוע שמאכילו טהרות אסור ובגדיו טמאין מדרס. Aus diesem Wortlaute ist kein befriedigender Sinn zu gewinnen, da der Amhaareṣ an טהרות überhaupt nicht denkt, daher auch keinerlei Befürchtungen betreffs solcher hegen kann. Bedenken dieser Art sind nur beim Ḥaber vorauszusetzen, hier beim Schwiegersohne des Amhaareṣ und vielleicht noch bei seinem Sohne, der aber, da sein Vater für ihn fürchtet, als noch nicht erwachsen zu denken ist. Es muß offenbar für אין אבי אמו חושש heißen אין אביו חושש. Wie kommt aber der Amhaareṣ in den Besitz levitisch reiner Lebensmittel, die, soweit bisher ersichtlich ist, in der Regel nur beim Ḥaber anzutreffen sind? Nun sind in b. Jebam. 114ª folgende Baraithas zu lesen: תא שמע, בן חבר שרגיל לילך אצל אבי אמו עם הארץ אין חוששין שמא יאכילנו דברים שאינן מתוקנים. מצא בידו פירות אין זקוק לו . . . תא שמע, בן חבר כהן שרגיל לילך אצל אבי אמו כהן עם הארץ אין חוששין שמא יאכילנו תרומה טמאה. מצא בידו פירות אין זקוק לו. Wenn der Sohn eines Ḥaber zum Vater seiner Mutter, einem Amhaareṣ, geht, ist nicht zu befürchten, daß dieser ihm unverzehntete Frucht zu essen geben wird; findet der Vater bei ihm Früchte, braucht er sich nicht weiter darum zu kümmern. Wenn der Sohn eines Ḥaber-Priesters zum Vater seiner Mutter, einem Amhaareṣ-Priester zu gehen pflegt, braucht man nicht zu befürchten, daß ihm sein Großvater verunreinigte Priesterhebe zu essen geben wird; findet der Vater bei ihm Früchte, braucht er sich nicht weiter darum zu kümmern. Nach diesen Baraithas besteht beim Amhaareṣ aus dem Laienstande die Besorgnis, daß er seinem Gaste Unverzehntetes vorsetzt; bei einem Amhaareṣ, der Ahronide ist, dagegen die, daß er Priesterhebe, die er in seiner Mißachtung der levitischen Reinheitsgesetze oder in Unkenntnis derselben vor Verunreinigung nicht bewahrt hat, seinem Enkel zu essen gibt. Schon Schwarz (p. 52ᵇ) zur Stelle hat darauf hingewiesen, daß unsere Toßiftha-Stelle mit der zweiten Baraitha identisch ist, so daß der Ḥaber und der Amhaareṣ beide Ahroniden und טהרות Priesterhebe sind. Während aber die Baraitha den Fall, daß der Großvater dem Enkel levitische unreine Priesterhebe vorsetzt, nicht bespricht, verfügt die Toßiftha, daß der Verkehr zwischen Enkel und Großvater in dieser Weise nicht fortgesetzt werden dürfe und daß die Kleider des Amhaareṣ den uns bereits bekannten hohen Grad der Unreinheit haben.

5. Die Hervorhebung der Kleider im Zusammenhange mit dieser hochgradigen Unreinheit des Amhaareṣ ist nicht vereinzelt. Sie findet sich zunächst ausdrücklich in der Mischna Ḥagigâ II 7:[1] Die Kleider des Amhaareṣ sind מדרס für die levitisch reinen Laien, die Kleider dieser sind מדרס für die Priesterhebe Essenden, die Kleider dieser sind מדרס für die Opfer Essenden, die Kleider dieser für die bei der roten Kuh Beschäftigten. Es handelt sich zwar nicht, wie die ganze Zusammenstellung lehrt, um tatsächliche Unreinheit, die den Kleidern wie den von einem Samenflüssigen gedrückten eignet, sondern bloß um die Qualifizierung des levitischen Zustandes des Gewandes eines Amhaareṣ im Verhältnisse zu dem in levitischer Reinheit befindlichen Laien; die Berührung bringt eine Unreinheit ersten Grades bei, wie die der von einem Samenflüssigen gedrückten Kleider. Aber das gleiche gilt auch vom Gewande eines für den Opferdienst gereinigten Priesters, welches einen für die Verbrennung der roten Kuh gereinigten Priester streift. Hieraus wird verständlich, daß der Amhaareṣ durch Berührung alle in einem Zimmer befindlichen Gegenstände verunreinigt, da es sich in allen untersuchten Stellen um das levitisch rein gehaltene Haus eines levitisch reinen Ḥaber handelte. Aber wenn diese Unreinheit des Amhaareṣ nur so qualifiziert ist, ohne wirklich vorhanden zu sein, dürfte man gar nicht fragen, woher sie komme, sondern bloß, weshalb die Lehrer sie so gekennzeichnet haben?[2] Nun bestimmt ferner Tohar. V 7:

---

[1] בגדי עם הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה, בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש, בגדי קודש מדרס לחטאת.

[2] In Toß. Ḥagigâ III 21 heißt es: ספק רשות עם הארץ מדרסו והציצו והסיטו טהורין לחולין וטמאין לתרומה, Wenn es nur zweifelhaft ist, ob sich der Gegenstand im Bereiche des Amhaareṣ befunden hat, so ist jede Form der Verunreinigung, die bei einem Samenflüssigen wirksam ist, wie Druck, הציצה und Bewegen, seitens dieses Gegenstandes ohne Wirkung, wenn es sich um gewöhnliche Lebensmittel, dagegen wirksam, wenn es sich um Priesterhebe handelt. Diese Bestimmung spricht von der Unreinheit des Amhaareṣ in genau denselben Ausdrücken, wie von etwas, was der Samenflüssige durch Druck verunreinigt hat; weshalb R. Simson zu Tohar. VII 5 diese Toßifthastelle als auffallend bezeichnet und als die Ansicht eines vereinzelten Lehrers hinstellt, während im Allgemeinen die Unreinheit des Amhaareṣ viel geringeren Grades sei. Er verweist auf den Satz des Amoräers R. Joḥanan in jer. Ḥagigâ II 78ᶜ 27: לא חצצות ולא הסיטות ולא רשות היחיד ולא רשות עם הארץ אצל התרומה, der die weiteren, abgeleiteten Formen der Verunreinigung eines Samenflüssigen in keinem Falle beim Amhaareṣ gelten lassen will. Doch schließt dieser Ausspruch des R. Joḥanan nicht aus, daß R. Meir oder R. Simon b. Gamaliel nicht doch die einmal ausgesprochene Ansicht, daß, wenn es sich um Priesterhebe handelt, die Unreinheit des Amhaareṣ der eines vom

Wenn ein Mann auf der Straße sitzt und es kommt ein anderer und tritt auf seine Kleider, oder der erste hat ausgespieen und der zweite berührt seinen Speichel, so muß die Priesterhebe, die der zweite berührt hat, wegen des Speichels verbrannt werden, während man sich hinsichtlich der levitischen Beschaffenheit der Kleider nach der Mehrheit der Bevölkerung richtet. Der Mann, dessen Kleider und Speichel verunreinigen, ist mit keiner besonderen Unreinheit behaftet, da dieses sonst gesagt wäre. Er gehört, wie der Zusammenhang lehrt, der Mehrheit der Bevölkerung der Stadt an, die nicht etwa als an Samenfluß leidend gedacht ist; es wäre denn, daß Nichtjuden gemeint sind, wovon nichts steht. Er ist trotz der von R. Simson geltend gemachten Bedenken ein Amhaareṣ, der als so hochgradig unrein behandelt wird und zwar, wie es ausdrücklich heißt, gegenüber der Priesterhebe. Nun heißt es weiter: Ist jemand auf der Straße eingeschlafen, so werden seine Geräte unrein, wie durch Samenflüssige, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Er ist rein. Zunächst erfahren wir, daß R. Meir es war, der diesen hohen Grad von Unreinheit beim Amhaareṣ angenommen, und sein Kollege R. Jehuda mit ihm diese Frage erörtert hat. Vergleicht man hiermit Toß. Tohar. VI 12: „Ist auf jemandes Kleider eine Frau getreten, so sind diese unrein מדרם. R. Doßithai b. R. Jehuda sagt: Wenn die Frau gespieen und ihren Speichel verstrichen hat, so sind die Kleider jenes Mannes unrein מדרם, weil Jüdinnen ihren Speichel verstreichen, wenn sie menstruieren; hat sie ihren Speichel nicht verstrichen, so sind seine Kleider rein," so erkennen wir, daß die Person, von der die Verunreinigung ausgeht, eine als unrein angenommene, weil menstruierende Frau ist. Man weiß es zwar nicht, daß sie es tatsächlich ist; aber der ungenannte erste Lehrer setzt es ohne weiteres als gegeben voraus, während R. Doßithai es nur bei einem dafür sprechenden Anzeichen gelten läßt. Genau dieselbe Ausdrucksweise zeigt die Mischna, die das gleiche von einem Manne aussagt, das die Toßiftha von einer Frau vorbringt; er wird sonach ebenso, wie sie, mit einer schweren Unreinheit behaftet gedacht, die zwar nicht feststeht, aber wahrscheinlich, jedenfalls

---

Samenflüssigen getretenen oder gedrückten Gegenstandes gleiche, in weiteren Folgerungen ausgeführt haben. Daß die angeführte Erklärung des R. Joḥanan in dem uns vorliegenden Wortlaute nicht verständlich ist, zeigt R. Simson (a. a. O.) und er schlägt vor, ולא רשות עם הארץ אצל החולין אלא אצל התרומה zu lesen; was mit der Toßiftha übereinstimmen würde und die obige Darlegung bestätigt, daß die angenommene schwere Unreinheit des Amhaareṣ nur gegenüber der Priesterhebe in Frage kam.

aber möglich ist. Sein Speichel und seine Kleider sind es, die verunreinigen, der erste unbedingt, die letzteren nur, wenn die Kleider der meisten Leute in der Stadt unrein sind; eine Bedingung, deren Erklärung kaum sicher zu geben ist.

Auffallend ist jedoch, daß, während die Toßiftha, die die Quelle für die Mischnastellen gewesen sein dürfte, ihre Vorschrift bloß in Verbindung mit einer Frau formuliert und in allen Teilen verständlich ist, die Mischna dieselbe Bestimmung auf den Mann allein anwendet und die Quelle der vorausgesetzten Unreinheit gänzlich unberührt und für die Kommentatoren als schwieriges Rätsel stehen läßt. Setzt man an Stelle des männlichen Geschlechtes das weibliche, so wird alles klar. Soll es sich ursprünglich in allen Fällen der schweren Unreinheit des Amhaareṣ um Frauen gehandelt haben? Hierfür spricht die nächstfolgende Mischna Tohar. V 8: Befindet sich eine einzige Irre oder eine Heidin oder eine Samaritanerin in der Stadt, so sind alle ausgespieenen Speichel unrein. Ist jemandem eine Frau auf die Kleider getreten oder ist eine solche mit ihm auf einem Schiffe gefahren und sie kennt ihn, daß er Priesterhebe ißt, so sind seine Geräte rein; kennt sie ihn nicht, soll er sie danach fragen. Die Stelle ist in mehreren Beziehungen lehrreich; die Frau gilt ohne weiteres als unrein, was wir als die Ansicht des R. Meir bereits kennen; sie verunreinigt die Kleider anderer durch das Treten auf dieselben, das ist מדרס; sie verunreinigt einen Mann, mit dem sie bloß auf demselben Schiffe fährt, wie eine Blutflüssige מדרס (Zabim III 1). Das Wichtigste ist aber der letzte Satz, der ausdrücklich angibt, daß es sich in diesen Vorschriften um einen Ahroniden handelt, für den allein, wie bereits öfter betont wurde, die angenommene hochgradige Unreinheit gilt. Wir erfahren auch, daß diese Amhaareṣfrauen den Ahroniden, die sie als solche kennen, möglichst aus dem Wege gehen; eine Tatsache, die für das Verständnis anderer Stellen wichtig sein wird. Und auch der erste Satz über den Speichel einer Irren spricht nur von einer Frau, denn es kommt hierbei ihre Unreinheit durch Menstruation in Frage; so werden wir auch die anderen, vom verunreinigenden Speichel handelnden Stellen durch die Beziehung auf eine Frau ohne Schwierigkeit verstehen. Und was die Entstehungszeit dieser Bestimmungen betrifft, so heißt es in der zugehörigen Toß. Tohar. VI 10: Ist auch nur eine Irre in der Stadt, so ist jeder Speichel (auf der Straße) in der Stadt unrein, sagt R. Meir; R. Jehuda sagt: Wenn die Irre einen Häusereingang öfter besucht, so ist dieser unrein, alle anderen sind rein; R. Simon sagt: Alle haben als unrein zu gelten mit Ausnahme des überwachten;

R. Eleazar b. R. Simon[1] sagt: Auch ein überwachter gilt als unrein, es wäre denn, daß die Frau bestimmt erklärt, nicht dort gewesen zu sein. Alle diese Lehrer sind Mitglieder des Lehrhauses in Ušâ, die Erörterungen gehören somit nach 136, betreffen galiläische Verhältnisse und haben, soweit aus den bestimmten Angaben mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erkennen ist, nur den Schutz des Ahroniden und seiner Priesterhebe vor der Verunreinigung menstruierender Frauen zum Zwecke.[2] So spricht auch Toß. Tohar. VI 11 von Frauen allein: Wenn jemand in eine Mühle gedrängt wird, in der ein Nichtjude oder eine Menstruierende sich befindet, so sind seine Kleider unrein מדרס.[3]

Da nun der Amhaareṣ mit seiner als unrein geltenden Frau zusammenlebt, so ist er den ganzen Tag der Verunreinigung ausgesetzt, die in der Mischna als durch zufälliges Treten der Frau auf die Kleider anderer und durch Speien auf der Straße hervorgerufen besprochen wird. Es ist daher nur folgerichtig, daß R. Meir und die Vertreter der strengen Richtung die Kleider des Amhaareṣ für hochgradig unrein erklärten; denn dieser beachtete diese Verunreinigung seiner Kleider nicht, weil er das Gesetz nicht kannte, das

---

[1] Der Name des R. Eleazar b. R. Simon, der ein Sohn des R. Simon b. Joḥai ist, paßt nicht hierher neben den seines Vaters; in der Tat hat R. Simson im Mischnakommentar zu Tohar. V 8 R. Eliezer b. R. Ṣadok.

[2] Diese Frauen werden auch in Toß. Tohar. III 8 von diesem Gesichtspunkte aus berührt: ארבע ספיקות אמרו חכמים בתינוק. הניחתו אמו ובאת ונמצא כמו שהוא טהור. אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שהניחתו מלוכלך אבל הניחתו נקי טמא מפני שנשים נדות מגפפות אותו ומנשקות אותו. אמר לו כדבריך אפילו הניחתו מלוכלך נמי מפני שמעבירין אותו מפני רגלי אדם ומפני רגלי הבהמה, Die Weisen haben vier Fälle zweifelhafter Verunreinigung beim Kinde zusammengestellt; einer derselben ist: Wenn die Mutter es (auf der Gasse) allein gelassen hat und sie findet es dann, wie es war, gilt es als rein. Hierzu bemerkte R. Jehuda: Dieses gilt nur für den Fall, wenn die Mutter das Kind beschmutzt zurückgelassen hat; hat sie es aber sauber zurückgelassen, ist es bei ihrer Rückkehr levitisch unrein, weil menstruierende Frauen es herzen und küssen. Da erwiderte ihm sein Kollege: Wenn dieses anzunehmen ist, dann müßte das Kind auch, wenn die Mutter es schmutzig zurückgelassen hat, unrein sein, da man es vor Menschen und Tieren von der Straße weggeführt hat. Es ist R. Jehuda und einer seiner Kollegen, die diese Fragen besprechen, und es handelt sich um den Zweifel, ob das Kind aus einem durchgehends levitisch reinen Hause ebenso rein von der Straße zurückkehrt. Nach dem ganzen Zusammenhange, wie besonders § 10 zeigt, handelt es sich um das Kind eines Ahroniden, da von der Priesterhebe im Hause der Eltern gesprochen wird. Man befürchtet nun, daß menstruierende Frauen das Kind auf der Straße küssen.

[3] Über die Lesearten und den Sinn der Stelle siehe R. Simson zu Tohar. V 8 und 'Ohal. VIII 3.

dieselbe behandelt.[1] Die Tatsache, daß R. Meir die Amhaareṣfrau ohne weiteres als unrein ansah, läßt vermuten, daß die galiläischen Jüdinnen in der Beobachtung der nach dem Gesetze durch die Menstruation verursachten levitischen Unreinheit nicht so streng waren, wie es die Lehrer erwarteten; eine Vermutung, die wir noch

---

[1] Die Unkenntnis des levitischen Reinheitsgesetzes beim Amhaareṣ, wie es die Rabbinen ausgebildet haben, ist eigentlich natürlich und deshalb die Beobachtung desselben von ihm nirgends gefordert (siehe Kap. VI, 2. 4). Aber die Erwähnung der Tatsache selbst bei einem Lehrer in Ušâ und die damit verknüpften Einzelheiten sind für die galiläischen Verhältnisse von Interesse. In der schwierigen Mischna Tohar. X 1 heißt es: הנועל בית הבד מפני הבדדין והיו שם כלים טמאין מדרס רבי מאיר אומר בית הבד טמא. רבי שמעון אומר אם טהורין להם בית הבד טמא ואם טמאין להן בית הבד טהור. אמר רבי יוסי וכי מפני מה טמאות אלא שאין עמי הארץ בקיאין בהיסט, Wenn der Herr das Ölpreßhaus hinter den Pressern zuschließt und es befinden sich darin Geräte behaftet mit der Unreinheit der Menstruierenden, so ist nach R. Meir das Preßhaus unrein; R. Jehuda erklärt es für rein. R. Simon sagt: Wenn die Geräte den Pressern als rein gelten, so ist das Preßhaus unrein; wenn sie für sie unrein sind, so ist dieses rein. R. Joßê sagt: Weshalb sind sie (?) unrein? Nur weil die Ammêhaareṣ nicht wissen, daß die Unreinheit der Menstruierenden auch durch mittelbares Bewegen des verunreinigten Gegenstandes übertragen wird. Zunächst erfahren wir von R. Joßê, daß die Ölpresser Ammêhaareṣ sind und einen in der Halacha feststehenden Grundsatz des levitischen Reinheitsgesetzes nicht kennen (Sifrâ zu Lev. 15, 12 p. 77ª, b. Niddâ 43ª, vgl. Sabb. 83ª; in Zabim V 1 schon von R. Josua als allgemeine Regel in Verbindung mit dem Samenflüssigen ausgesprochen). Aus dem Satze des R. Simon geht hervor, daß dieser hohe Grad von Unreinheit dem Amhaareṣ als erlaubt gilt (siehe jedoch weiter), was bei מדרס, worunter Geräte, die von Samen- und Blutflüssigen und von Menstruierenden verunreinigt wurden, kaum anzunehmen ist. Es können auch nicht die Kleider der Presser gemeint sein; denn es ist anzunehmen, daß sich diese ganz gereinigt haben, ehe sie an die Arbeit gingen, da sie, wie das Abschließen des Preßhauses zeigt, in levitischer Reinheit arbeiten. Es muß wirklich verunreinigtes Gerät gemeint sein, das erst nachträglich bemerkt wurde, wie es auch Maimonides genau nach dem Wortlaute erklärt. Hingegen scheint mir seine Erklärung vom Satze des R. Simon nicht vollständig und auch nicht dem uns vorliegenden Wortlaute entsprechend, da sie das zweimalige להן nicht berücksichtigt. R. Simon gebraucht die gleiche Wendung auch in Tohar. X 3: הבדדין והבוצרין כיון שהכניסן לרשות המערה דיו דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו. רבי שמעון אומר אם טהורין להן צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו, אם טמאין להם אינו צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו, Zur levitischen Reinigung der Ölpresser und Winzer genügt es, zu überwachen, daß sie ins Bad steigen; nach R. Joßê muß der Ḥaber dabei stehen, bis sie untergetaucht haben. R. Simon sagt: Wenn sie sich als rein erscheinen, muß man sie bis zum Untertauchen überwachen; wenn sie sich unrein erscheinen, braucht man sie nicht bis zum Untertauchen zu überwachen. Hiernach könnte auch Tohar. X 1 übersetzt werden: Wenn sich die Ölpresser als rein betrachten, ist das Preßhaus unrein; wenn sie sich selbst als unrein betrachten, ist das Preßhaus

anderweitig bestätigt finden werden. Deshalb verunreinigt eine Frau durch ihre Anwesenheit in einem levitisch reinen Hause alles (Tohar. VII 6), während R. Meir es dem Ḥaber nur untersagt (Dammai II 3), den Amhaareṣ in dessen Kleidern zu sich zu Gaste zu laden. Diesen begegnen wir auch in Tohar. IV 5:[1] „In sechs Fällen zweifelhafter Verunreinigung verbrennt man die Priesterhebe:..., wegen eines Zweifels bei den Kleidern eines Amhaareṣ,.... im Falle sicherer Berührung, aber zweifelhafter Unreinheit verbrennt man die Priesterhebe. R. Joßê sagt: Auch wenn die Berührung im Bereiche des einzelnen nur zweifelhaft ist; die Weisen sagen: Im Bereiche des einzelnen behandelt man die Priesterhebe als in

---

rein. Der Sinn ist: R. Simon betrachtet den Amhaareṣ als rein. Daß es sich dabei im Preßhause um wirkliche Unreinheit handelt, zeigt auch X 2: הבדדין שהיו נכנסין ויוצאין ומשקין טמאין בתוך בית הבד, אם יש בין משקין לזיתים כדי שינגבו את רגליהם בארץ הרי אלו טהורין. הבדדים והבוצרים שנמצאת טומאה לפניהם, נאמנין לומר לא נגענו. וכן התינוקות שביניהן יוצאים חוץ לפתח בית הבד ופונים לאחורי הגדר והן טהורין. עד כמה ירחיקו ויהיו טהורין, עד כדי שיהא רואן, Wenn die Ölpresser aus- und eingehen und es befindet sich im Preßhause [auf dem Fußboden] eine unreine Flüssigkeit, so sind die Oliven doch rein, wenn zwischen dieser Flüssigkeit und den Oliven soviel Zwischenraum ist, daß die Ölpresser im Gehen ihre Füße abtrocknen können. So wie in diesem Falle wirklich unreine Flüssigkeit vorhanden ist, so sind oben tatsächlich verunreinigte Geräte zu denken und nicht die Kleider des Amhaareṣ. In Toß. Tohar. IX 4: נאמן עם הארץ על טבילת טמא מת ואין נאמן על טבילת מדף, (vgl. die Baraitha b. Ḥagigâ 22[b]: נאמנין עמי הארץ על טהרת טבילת טמא מת), Dem Amhaareṣ ist zu glauben, wenn er sagt, ein durch einen Leichnam verunreinigtes Gerät durch Untertauchen gereinigt zu haben; dagegen glaubt man ihm nicht, wenn es sich um ein Gerät handelt, das oberhalb eines Samenflüssigen unrein geworden ist (vgl. Zabim IV 6: הזב עושה משכב ומושב מתחתיו לטמא אדם ולטמא בגדים, ועל גביו מדף לטמא אוכלין ומשקין). Hieraus folgt, daß der Amhaareṣ diese Art abgeleiteter Formen levitischer Unreinheit überhaupt nicht gekannt hat, wie nach R. Joßê היסט, und es ist beachtenswert, daß es sich in beiden Fällen um die durch die Menstruierende und den Samenflüssigen verursachte Unreinheit handelt (vgl. Zabim V 6). Beachtung verdient auch ein die Menstruierenden betreffender Brauch in Moëd kat. 27[b], Toß. Niddâ IX 16: בראשונה היו מטבילין את הכלים על גבי נדות מתות והיו נדות חיות מתביישות. התקינו שיהו מטבילין על גבי כל הנשים מפני כבודן של נדות חיות. בראשונה היו מטבילין על גבי זבים מתים והיו זבים חיים מתביישים, התקינו שיהו מטבילין על הכל מפני כבודן של זבים חיים, Früher reinigte man die Geräte nach dem Tode menstruierender Frauen, da schämten sich dessen die lebenden Menstruierenden; daher verfügte man, daß man aus Rücksicht auf die lebenden nach dem Tode jeder Frau die Geräte durch Untertauchen reinige. Früher reinigte man die Geräte nach dem Tode von Samenflüssigen, dann führte man es nach dem Tode jedes Mannes aus Rücksicht auf die lebenden Samenflüssigen ein.

[1] על ששה ספיקות שורפין את התרומה .... על ספק בגדי עם הארץ ... על ודאי מגען שהוא ספק טומאתן שורפין את התרומה. רבי יוסי אומר אף על ספק מגען ברשות היחיד. וחכמים אומרים ברשות היחיד תולין וברשות הרבים טהור.

Schwebe zwischen rein und unrein, im öffentlichen Gebiete ist sie rein." Hier sind die Kleider des Amhaareṣ als unbedingt verunreinigend vorausgesetzt und man fragt nicht weiter, ob ihnen tatsächlich irgendwelche hochgradige Unreinheit anhaftet; der Gegenstand, den sie verunreinigen, ist die Priesterhebe, die Lehrer, die sich mit der Frage befassen, gehören nach Ušâ. Und in Toß. Ḥagigâ III 23, Parâ IV 12 verordnet die Baraitha: „Wenn man in der Hand des Amhaareṣ Wasser mit Reinigungsasche oder Reinigungsasche sieht, darf man mit seinen Kleidern und Schuhen[1] zubereitete levitisch reine Speisen essen." Auch hier sind seine Kleider, solange nicht irgend ein besonderer Umstand für die völlige Reinigung des Amhaareṣ spricht, als unrein vorausgesetzt und zwar, da Schuhe

[1] Die Schuhe des Amhaareṣ finden wir auch in Toß. Ḥagigâ III 6, b. 22^b, jer. III 78^d, 70: הנושא את המדרס הוא נושא את התרומה אבל לא בקודש, כיצד, מי שהיו סנדליו טמאים נושא חבית של תרומה על כתפו שאין עושין כן בקודש, Wer etwas von einem Samenflüssigen oder einer Menstruierenden Getretenes trägt, darf gleichzeitig auch Priesterhebe tragen, aber nicht Opfer; wie ist das zu denken? Wenn jemandes Sandalen unrein waren, darf er ein Faß mit Priesterhebe auf der Schulter tragen, aber nicht Opfer. Es ist nicht einzusehen, warum man dieses für Opfer verbot, nachdem man es für Priesterhebe gestattet hatte. Der babylonische Amoräer Samuel in b. Ḥagigâ 22^b, 23^a: מעשה באחד שהיה מעביר חבית של יין קודש ממקום למקום ונפסקה רצועה של סנדלו ונטלה והניחה על פי חבית ונפלה לאויר החבית ונטמאת. באותה שעה אמרו הנושא את המדרס נושא את התרומה אבל לא את הקודש, erzählt zur Begründung dessen folgendes: Ein Mann trug ein Faß mit geweihtem Wein nach einem anderen Orte; da riß sein Schuhriemen und der Mann legte denselben auf die Öffnung des Fasses, in die dann der Riemen hineinfiel und den Wein verunreinigte. Im Zusammenhange damit verbot man jedem, der einen durch eine Menstruierende verunreinigten Gegenstand trägt, Geweihtes zu tragen. Verständlicher ist der Vorfall in jer. Ḥagigâ III 78^d, 70 erzählt: רבי בא בשם רב יהודה מפני מעשה שאירע. מעשה באחד שניקבה חביתו ופקקו בסנדלו, (vgl. Toßafôth b. Ḥagigâ 23^a s. v. ונפסקה: ומיהו בירושלמי מצינו ונפסקה סנדלו), Das Faß bekam ein Loch und der Mann stopfte es mit seiner Sandale zu, (soll heißen: mit dem Riemen seiner Sandale). R. Jehuda hatte diesen Bericht ohne Zweifel von seinem Lehrer Samuel, der in b. als Gewährsmann der Erzählung angegeben ist. Ob Samuel sie aus einer Baraitha geschöpft hat, wie sein Kollege Rabh, der im selben Zusammenhange (b. Ḥagigâ 23^a) berichtet: אמר רב יהודה אמר רב, מעשה באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה. באותה שעה אמרו לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן בספינה, Rabh Jehuda im Namen Rabhs erzählt: Ein Mann schaffte Reinigungswasser und Reinigungsasche über den Jordan auf einem Schiffe; da entdeckte man ein olivengroßes Stück von einem Leichnam am Boden des Schiffes; damals verbot man in Verbindung mit diesem Vorfalle, Reinigungswasser und Reinigungsasche über den Jordan auf einem Schiffe hinüberzuschaffen. Wie hier die Quelle der Verunreinigung genau bezeichnet ist, wird auch im ersten Falle ein tatsächlich unreiner Mann gemeint sein, nicht etwa der nur möglicherweise unreine Amhaareṣ.

eben das Bezeichnende für die Verunreinigung durch den Samenflüssigen und die Menstruierende sind, im hohen Grade dieser. Über die Quelle der Unreinheit waren schon die Amoräer im unklaren und es lag auch ihnen keine Baraitha mehr vor, die darüber Aufschluß gegeben hätte. In jer. Hagigâ II 78[c] 10 antwortet R. Jaßâ dem R. Zeïrâ auf die Frage, wodurch das Gewand des Amhaareṣ מדרס werde, daß die Frau dieses auf den Kleidern nackt sitze; und in b. Ḥullin 35[ab] sagt Rabhâ: Vielleicht saß auf denselben die menstruierende Frau des Amhaareṣ, eine Erklärung, die sich alle Kommentatoren angeeignet haben (Toßafôth Niddâ 33[b] s. v. ותיפוק, Ḥullin 36[b] s. v. שמא, Gittin 61[b] s. v. וליחוש, R. Simson zu Tohar. VII 5).

6. Alle besprochenen Mischnastellen und Baraithas, die mit dem Namen ihrer Urheber versehen sind, machen es unzweifelhaft, daß die vom Amhaareṣ ausgesagte hochgradige Unreinheit erst in Ušâ verhandelt wurde; keine Nachricht meldet, daß sie schon im Lehrhause in Jamnia erörtert ward. Und auch die Mischna Tohar. IV 5, die sich unter anderen mit dem Falle zweifelhafter Unreinheit der Kleider des Amhaareṣ befaßt, gibt ihre Entstehungszeit durch Nennung des R. Joßê selbst an.[1] Außerdem meldet ausdrücklich der in solchen Fragen wohl unterrichtete Amoräer R. Joḥanan (jer. Peßaḥ. I 27[d] 50, in b. Sabb. 15[b] ʽUllâ, ohne Zweifel nach R. Joḥanan), daß die Verbrennung der Priesterhebe in den in dieser Mischna aufgezählten Fällen zweifelhafter Unreinheit in Ušâ verfügt wurde, nachdem diese eine Zeitlang als zwischen rein und unrein schwebend behandelt worden war. Freilich folgt hieraus noch nicht, daß nicht wenigstens der Grundbegriff der Unreinheit des Amhaareṣ auch schon vor 136 in Judäa vorhanden war. Wir lesen in der Tat in ʽEduj. I 14: „Das Tongefäß bildet einen Schutz für seinen Inhalt gegen levitische Verunreinigung, sagen die Hilleliten; die Schammaiten sagen: Es schützt bloß Speisen, Getränke und Tongefäße. Da fragten die Hilleliten die Schammaiten: Warum (bloß diese)? Die Schammaiten antworteten: Weil das Gefäß wegen des Amhaareṣ unrein ist und ein unreines Gefäß keinen Schutz gewähren kann. Da entgegneten die Hilleliten: Ihr habet aber trotzdem Speisen und Getränke im Gefäße für rein erklärt? Darauf antworteten die Schammaiten: Als wir die Speisen und Getränke im Gefäße für rein erklärten, taten wir es für den Eigentümer allein; als aber ihr auch die Geräte für rein erklärtet, tatet ihr es für den Eigentümer und für euch. Hierauf nahmen die

[1] Zur Leseart in den zwei letzten Punkten vgl. auch R. Simson zur Stelle und Rabbinowicz zu Sabb. 15[b].

Hilleliten die Ansicht der Schammaiten an." Es handelt sich um ein festverschlossenes Tongefäß, wie wir ein solches in Verbindung mit der hochgradigen Unreinheit des Amhaareṣ bereits öfter kennen gelernt haben (S. 47 ff.); es schützt nach Num. 19, 15 sich und seinen Inhalt vor der von einem Leichnam ausgehenden Verunreinigung im Hause.[1] In der Begründung der Schammaiten wird das Gefäß des Amhaareṣ ohne weitere Erklärung als durch ihn verunreinigt bezeichnet; woher die Unreinheit stammt und welcher Art sie ist, wird mit keinem Worte angedeutet. Andererseits muß es ebenso auffallen, daß ohne ersichtliche Veranlassung der Inhalt des Gefäßes als levitisch reine Flüssigkeit hervorgehoben wird, deren Reinheit eben bewahrt werden soll; während der Amhaareṣ gerade durch die Nichtbeachtung des levitischen Reinheitsgesetzes gekennzeichnet ist und in seinem Hause levitisch reine Speisen und Getränke gar nicht vorhanden sind. Es dürfte sich hier, wie in den oben (S. 47 ff.) behandelten Fällen mit festverschlossenen Tongefäßen, um Priesterhebe im Hause eines Ahroniden handeln; wogegen nicht spricht, daß von einem Amhaareṣ die Rede ist, da wir den das Reinheitsgesetz nicht beachtenden Ahroniden bereits ausdrücklich

---

[1] Maimonides und die Kommentatoren der Mischna verweisen auf Kelim IX 2, wo ein Einzelfall dieser allgemeinen Regel besprochen wird: חבית שהיא מלאה משקין טהורין ומניקת בתוכה מוקפת צמיד פתיל ונתונה באוהל המת בית שמאי אומרים החבית והמשקין טהורין ומניקת טמאה. ובית הלל אומרים אף מניקת טהורה. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, Wenn ein mit levitisch reiner Flüssigkeit gefülltes, fest verschlossenes Tonfaß, in dem ein Heber liegt, in einem Zelte steht, in dem ein Leichnam sich befindet, so ist nach Ansicht der Schammaiten das Faß und die Flüssigkeit rein, der Heber aber unrein; nach Ansicht der Hilleliten ist auch der Heber rein; die Hilleliten nahmen später die Meinung der Schammaiten an. Einen anderen Einzelfall bietet 'Ohal. V 3 dar: ארובה שבין הבית לעליה וקדרה נתונה עליה היתה שלמה בית הלל אומרים מצלת על הכל, בית שמאי אומרים אינה מצלת אלא על האוכלים ועל המשקים ועל כלי חרס. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי. (4) לגין שהוא מלא משקין טהורין הלגין טמא טומאת שבעה והמשקין טהורין, ואם פינן בכלי אחר טמאין. האשה שהיא לשה בעריבה האשה והעריבה טמאין טומאת שבעה והבצק טהור ואם פינתה לכלי אחר טמא. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, Wenn sich zwischen Zimmer und Obergemach ein Gitterfenster befindet und auf diesem ein Topf steht, so schützt er nach den Hilleliten alles im Obergemache vor der vom Leichnam im Zimmer ausgehenden Verunreinigung, wenn er unversehrt ist; nach den Schammaiten schützt er bloß Speisen, Getränke und Tongefäße; später schlossen sich die Hilleliten der Ansicht der Schammaiten an. Eine mit levitisch reiner Flüssigkeit gefüllte Flasche ist 7 Tage unrein, die Flüssigkeit aber ist rein; leert er sie aus, wird auch sie unrein. Eine Frau, die im Troge Teig knetet, wird samt dem Troge für 7 Tage unrein, der Teig aber bleibt rein; leert sie diesen in ein anderes Gefäß um, wird auch er unrein. Die Hilleliten schlossen sich später der Ansicht der Schammaiten an.

genannt gefunden haben (Jebam. 114[a]).[1] Nun ist uns die ganze Begründung der Schammaiten in der ursprünglichen Form erhalten, aus der die in der Mischna erst geflossen ist und die gleichzeitig auch über das Alter der Sache selbst einigen Aufschluß gibt (b. Hagigâ 22[ab], Toß. 'Ahil. V 11. 12). In der Baraitha macht nämlich R. Josua (b. Ḥananja) auf die Inkonsequenz der Schammaiten in ihrem Satze in scharf tadelnden Ausdrücken aufmerksam; ein Jünger der Schammaiten unternimmt es, den Tadler über die Gründe der Schammaiten aufzuklären und sagt: Kann ein unreines Gefäß gegen levitische Verunreinigung Schutz gewähren? R. Josua antwortete: Nein. Ist das Gefäß des Amhaareṣ rein oder unrein? R. Josua: Unrein. Der Schammaitenjünger: Wenn du dem Amhaareṣ sagst, daß sein Gefäß unrein ist, achtet er gar nicht auf dich, er sagt dir vielmehr: Mein Gefäß ist rein, das deine ist unrein.[2] Hierdurch überzeugt stimmte R. Josua der Ansicht der Schammaiten zu und ging auf deren Gräber, um sie für sein unehrerbietiges Urteil um Verzeihung zu bitten. Es könnte sich dieses schon vor der Zerstörung Jerusalems abgespielt haben, als R. Josua noch jung war und sich zu einer solch abfälligen Äußerung über die Schammaiten leicht hinreißen ließ. Aber damals hätte nicht er die hillelitische Ansicht zu vertreten gehabt, sondern ein anerkanntes

---

[1] Dafür spricht, daß Toß. 'Ahil. V 9 zu dem in 'Ohal. V 2 behandelten Falle (S. 61, 1) anführt: כנס לתוכה מי חטאת ואפר חטאת מצלת על החטאת ואינה מצלת על התרומה. כשתמצא אומר טהור מציל לעצמו כיצד, היו שם כלים טהורים לחטאת וטמאים לתרומה נמצא טהור מציל לעצמו, daß der Mann in den Topf, der das Gitterfenster zwischen Zimmer und Obergemach deckt, Reinigungswasser und Reinigungsasche schüttet und der Topf auch diese vor Verunreinigung seitens des Leichnams schützt, aber nicht Priesterhebe. Es ist sonach ein Ahronide, um dessen Haus es sich bei der Frage handelt, ob das Tongefäß eine richtige Scheidewand bilden kann.

[2] In Toß. 'Ahil. ist der Gegenstand der Unterredung zwischen R. Josua und dem schammaitischen Jünger der oben angeführte Fall, wenn eine Frau in einem Troge Teig knetet; derselbe, den R. Josua nach der Baraitha in b. Ḥagigâ 22[b] oben in seinem abfälligen Urteile zur Kennzeichnung der Inkonsequenz der Schammaiten anführt. In der Toßiftha lautet die Unterredung: כליו של עם הארץ מהו, טמא או טהור. אמר לו טמא. וכי יש טמא מציל, אם כן יציל זה על כליו של הבר. דבר אחר וכי אומר לך עם הארץ על כליו שהוא טמא. כשטהרנו אוכלין ומשקין בתוכו לעצמו טהרנו, אבל כשטהרנו את הכלי טהרנו לך ולו. חזר רבי יהושע להיות שונה כדברי התלמיד. Der Text dieser Stelle bedarf mancher Verbesserung und die Ausgaben bieten auch Varianten dar. Jedenfalls aber muß in der Unterredung, wie die Bemerkung des R. Josua zeigt, auch der Fall von der knetenden Frau und der Flasche zur Sprache gekommen sein und die abfällige Äußerung auf alle drei Einzelfälle sich bezogen haben. Die Zustimmung des R. Josua wird als die der Hilleliten verzeichnet.

Mitglied dieses Lehrhauses, und das Zugeständnis eines Jüngers wäre nicht als das der Hilleliten verzeichnet worden. R. Josua muß vielmehr zur Zeit dieser Auseinandersetzung bereits ein anerkannter Lehrer und der Führer der Hilleliten gewesen sein, was nicht vor dem Jahre 90 der Fall war; und dazu stimmt, daß die Vertreter der schammaitischen Ansicht schon tot waren. Diese Unterredung gehört offenbar zu dem Kampfe zwischen den Schammaiten und Hilleliten im Lehrhause von Jamnia, als jede Einzelheit ausführlich erörtert wurde. Aber die Begründung der schammaitischen Ansicht ist sicherlich Eigentum des Jüngers und dieser ist es, der auf die Unreinheit des Gefäßes des Amhaareṣ hinweist; denn in den Sätzen der Schammaiten kommt davon nichts vor. Jedenfalls aber muß diese Unreinheit, die auch R. Josua ohne weiteres zugibt, damals bereits ausgesprochen und anerkannt gewesen sein.

Über die Natur, den Grad und den Ursprung derselben ist aus dem Bericht selbst nichts zu entnehmen. Aber am wahrscheinlichsten gehört sie demselben Kreise an, dem die in Verhandlung stehende Unreinheit selbst; d. h. dem Amhaareṣ und seinen Geräten haftet die vom Leichnam ausgehende an, nicht tatsächlich, sondern nur wahrscheinlich oder möglich. Dafür spricht die bereits (S. 51) angeführte Toß. Tohar. VIII 9: Kauft man vom Amhaareṣ-Handwerker Geräte oder übergibt Amhaareṣ-Handwerkern Geräte, so sind diese unrein wie von einem Samenflüssigen und durch einen Leichnam verunreinigt. Legt jemand seine Geräte vor einem Amhaareṣ nieder und sagt ihm: Gib mir auf diese acht, so sind sie unrein, wie von einem Samenflüssigen, aber rein hinsichtlich der Unreinheit von einem Leichnam; legt er sie ihm auf die Schulter, so sind sie in beiden Beziehungen unrein.[1] Wir haben in den früher behandelten Stellen immer nur von der einen Unreinheit des Amhaareṣ gehört, die als מדרס bezeichnet wird und ihren Ursprung bei der menstruierenden Frau desselben hat; in diesen drei zusammengehörigen Sätzen (vgl. Tohar. VIII 2) tritt noch eine zweite, von einem Leichnam herrührende Unreinheit des Amhaareṣ hinzu, für die ich sonst keine Parallele finde.[2] Es ist nun nicht unwahr-

---

[1] Über den Wortlaut vgl. R. Simson zu Tohar. VII 7 und R. Elia Wilna.

[2] Dieselbe Unreinheit findet sich auch Toß. IX 8: המאבד והמוצא ברשות היחיד ועבר עליה לילה טמא מדרס וטמא מת. ברשות הרבים ועבר עליהן לילה טמאים מדרס וטהורין מטמא מת. רבי שמעון מטהר שהיה רבי שמעון אומר אבד מחט ומצא מחט טהורה שאני אומר מחט שאבד הוא מחט שמצא, wo R. Simon mit einem ungenannten Kollegen über einen auf der Straße oder im Bereiche eines einzelnen verlorenen und

scheinlich, daß dieselbe es ist, die bereits die Schammaiten vom Amhaareṣ angenommen haben, weshalb sie seinen Gefäßen die Eignung abgesprochen haben, gegen die gleiche, vom Leichnam ausgehende Verunreinigung einen Schutz bilden zu können. Hierfür spricht auch, daß im Anschlusse an die eben angeführten Sätze R. Doßithai b. R. Jannai sagt: Die Schammaiten und Hilleliten stimmen darin überein, daß Geräte, die man einem einzelnen Amhaareṣ übergibt, unrein werden und daß die vor mehrere Ammêhaareṣ behufs Überwachung hingelegten rein bleiben; sie sind geteilter Meinung, wenn Geräte mehreren übergeben oder vor einen einzelnen hingelegt wurden: die Schammaiten erklären solche Geräte für unrein, die Hilleliten für rein. Somit lag eine Erörterung der beiden Lehrhäuser über die vom Amhaareṣ verursachte Unreinheit der Geräte vor und zwar bezog sie sich, wie der Zusammenhang lehrt, auf die vom Leichnam kommende Unreinheit allein. Im Lehrhause von Ušâ kam dann noch die von der Menstruierenden hinzu; und so finden wir beide nebeneinander, doch in verhältnismäßig wenigen Sätzen, die vielleicht denselben Lehrern angehören (siehe S. 47 ff.). Hierbei ist es beachtenswert, daß die einzige Mischna (Tohar. VIII 2), die beide Arten der Unreinheit bei dem Amhaareṣ nennt, hinzufügt: Wenn der Amhaareṣ weiß, daß der Mann, der ihm Geräte zum Aufbewahren gegeben hat, ein Priesterhebe genießender Ahronide ist, so werden die Geräte nicht wie unrein von einem Leichnam behandelt. Somit ist auch hier zu erkennen, daß diese Unreinheit in erster Reihe in Beziehung zur Priesterhebe betrachtet wird.

III. Die levitische Reinheit der Priesterhebe beim Ahroniden.

1. Aus mehreren Sätzen in der Mischna und Baraitha ergab sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die beim Amhaareṣ angenommene levitische Unreinheit aus besonderer Rücksicht auf den Ahroniden und dessen Priesterhebe mit auffallender Strenge behandelt und als hochgradig hingestellt wurde; und daß es die Lehrer in Ušâ waren, die diese Bestimmungen zum Schutze der levitischen Reinheit des Ahroniden schufen. Nun fragt es sich, welche

---

erst am nächsten Morgen wiedergefundenen Gegenstand disputiert. Dieses legt die Vermutung nahe, daß der im Text angeführte Satz der Schammaiten und Hilleliten über die Unreinheit der Geräte des Amhaareṣ entsprechend gedeutet wurde. Keinesfalls liegt vorläufig ein Beleg dafür vor, daß schon die Schammaiten von der מדרס-Unreinheit des Amhaareṣ gesprochen hätten.

Veranlassung zum Ausbau dieser eigentlich nur in Verbindung mit dem Opferheiligtum wichtigen Vorschriften in Galiläa nach 136 vorlag? Denn daß es sich hierbei nicht um akademische Erörterungen, sondern um im Leben zu betätigende Vorschriften handelte, zeigen die wohl nur vereinzelten Entscheidungen in praktischen Fällen (Toß. Tohar. VIII 10. 15) und die Weisung, wie man hierbei unter gewissen Umständen den Ḥaber warne (Toß. Tohar. VIII 11) Besonders aber die Meldung des Amoräers R. Joḥanan betreffs der in Tohar. IV 5 aufgezählten Fälle, in denen auch bei zweifelhafter Verunreinigung die davon betroffene Priesterhebe verbrannt wird, daß nämlich die Lehrer die darauf bezügliche Verfügung in Ušâ getroffen haben, wofür in jer. Peßaḥ. I 27[d] 50 גזרו, in b. Sabb. 15[b] התקינו, beide auf die Praxis hinweisende Ausdrücke, gebraucht werden. Somit muß in den religiösen Verhältnissen Galiläas die Veranlassung zu diesen Maßregeln gesucht werden, entweder bei den auf ihre levitische Reinheit nicht streng achtenden Ahroniden, oder in der Unwissenheit oder Gleichgiltigkeit der Nicht-Ahroniden. Man beachte nun, daß auch andere Vorschriften über die Unreinheit des Amhaareṣ bloß die Priesterhebe betreffen. So in Tohar. VII 9: „Wenn eine Frau ins Zimmer ging, um für einen Armen Brot zu holen, und sie bei ihrem Heraustreten den Armen bei den aus Priesterhebe bereiteten Brotlaiben antraf; und ebenso, wenn eine Frau hinausgeht und bei ihrer Rückkehr ihre Freundin die Kohlen unter dem Priesterhebe enthaltenden Topfe schürend antrifft, sagt R. Akiba, die Priesterhebe ist unrein; die Weisen erklären sie für rein. R. Eliezer b. Pilâ sagt: Der Grund des R. Akiba ist, weil die Frauen genäschig sind und der Verdacht vorliegt, daß die Frau den Topf aufgedeckt hat, um zu sehen, was ihre Freundin kocht." Weder der Arme vor der Türe, noch die bei ihrer Nachbarin weilende Frau ist mit irgend einer bestimmten Unreinheit behaftet, da dieses sonst erwähnt wäre; ihre möglicherweise erfolgte Berührung der Priesterhebe macht diese unrein, weil ihnen eine immerwährende, nicht näher bezeichnete Unreinheit anhaftet, die stark genug ist, die geweihte Priesterhebe zu verunreinigen. Die Berührung wird von R. Akiba ohne weiteres als erfolgt angesehen; denn eine Frage an den Mann oder die Frau, ob sie die Priesterhebe berührt haben, ist ohne Wert, weil Leute, die das Reinheitsgesetz nicht beobachten, in Fragen desselben keinen Glauben finden. Da nun schon R. Akiba die Unreinheit bei der Nachbarin der die Priesterhebe kochenden Frau voraussetzt, muß es um 120 anerkannt gewesen sein, daß ein Mann oder eine Frau aus nichtahronidischem Hause Priesterhebe durch Berührung

verunreinigt.[1] Bei Frauen wäre dieses, wie wir bereits des öfteren gesehen haben, wegen ihrer sich wiederholenden Zustände levitischer Unreinheit unschwer verständlich. Und so handeln auch ähnliche, oben im einzelnen besprochene Fälle von Frauen, wie Tohar. VIII 5: Wenn eine Amhaareṣfrau in das Zimmer eines Ḥaber tritt, um ihren Sohn, ihre Tochter oder ihr Vieh zu holen, bleibt das Zimmer rein, weil sie ohne Erlaubnis eingetreten ist. VII 4: Wenn eine Ḥaberfrau eine Amhaareṣfrau in ihrem Zimmer mahlend zurückläßt und bei ihrer Rückkehr die Mühle stillsteht, so ist das Zimmer unrein; steht sie nicht, so ist das Zimmer nur so weit unrein, als die Frau mit ausgestreckten Händen etwas berühren konnte. Waren zwei Frauen anwesend, so ist das Zimmer unrein, da die eine gemahlen und die andere herumgestöbert hat, sagt R. Meir; die Weisen meinen: Das Zimmer ist nur so weit unrein, als sie mit ausgestreckten Händen etwas berühren konnte. Gittin V 9: Die Ḥaberfrau darf der Amhaareṣfrau Schwinge und Sieb leihen und mit ihr Körner aussuchen, mahlen und sieben; aber wie sie Wasser ins Mehl gießt, darf sie nichts mehr berühren, weil man Gesetzesübertretern bei der Sünde nicht behilflich sein darf. Toß. Tohar. VIII 4: Die Frau des Amhaareṣ darf mit der des Ḥaber mahlen, wenn sie unrein ist, aber nicht, wenn sie rein ist; denn wenn sie selbst auch nicht ißt, gibt sie anderen, die essen. Es ist nicht Zufall, daß auch der Satz des R. Akiba und seines Kollegen von einer Frau handelt, — der erste Teil vom Armen gehört nicht ihm, wie die Begründung des R. Eliezer b. Pilâ zeigt, — denn es war in erster Reihe die Frau,

---

[1] In Judith 11, 13 ist dasselbe bereits zu finden: „Auch die Erstlinge des Getreides und die Zehnten an Wein und Öl, welche sie aufbewahrt hatten, um sie den Priestern, die in Jerusalem vor dem Angesichte unseres Gottes stehen, zu weihen, haben sie beschlossen aufzuzehren, Dinge, an welche keiner aus dem Volke, nicht einmal mit den Händen rühren darf.“ Hier wird scheinbar vorausgesetzt, das keiner aus dem Volke die Priesterhebe berühren dürfe; dieses aber wäre die Verunreinigung seitens des Amhaareṣ in der Entstehungszeit des Buches Judith! Zunächst aber spricht der Verfasser von Abgaben, die die Priester in Jerusalem bekommen, wie die Erstlinge; und es ist mir überhaupt nicht klar, welche er mit den *ἀπαρχαὶ τοῦ σίτου καὶ αἱ δεκάται τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἐλαίου, ἃ διεφύλαξαν ἁγιάσαντες τοῖς ἱερεῦσι* . . . meint. Wenn nicht eine den Zwecken der Erzählung dienende Übertreibung Lev. 5, 15 in diese Form gekleidet hat, so hat der Verfasser offenbar Abgaben mit Heiligkeitscharakter im Auge. Abgesehen davon, daß die Heimat des Buches innerhalb Palästinas nicht feststeht und die Abfassungszeit, die Forscher noch immer in der Zeit der Makkabäer suchen, nicht ermittelt ist, kann aus solchen Stellen kein sicherer Schluß gezogen werden.

die bei levitischer Verunreinigung in Frage kam. Den Gegenstand der Verunreinigung bildet die Priesterhebe;[1] und die diese verunreinigende Frau wird nicht als die eines Amhaareṣ bezeichnet, sondern sie ist im Gegensatze zu der eines Priesterhebe genießenden Ahroniden als die eines Laien gedacht. Dagegen sprechen die Lehrer von Ušâ ausdrücklich vom Ḥaber und Amhaareṣ, der Gegenstand der Verunreinigung bleibt jedoch in vielen Fällen die Priesterhebe.

2. Andere Stellen in der Toßiftha und Baraitha über die Unreinheit des Amhaareṣ sprechen gleichfalls von der Priesterhebe und lehren, daß der Amhaareṣ selbst, der diese handhabt, ein Ahronide ist. So in Toß. Tohar. VIII 12 (b. Ḥagigâ 22ᵇ): „Wenn ein Amhaareṣ kommt, um sich mit levitischem Reinigungswasser besprengen zu lassen, darf man ihn und seine Geräte nicht gleich, sondern erst nach drei Tagen besprengen; dagegen darf man es bei dem Ḥaber und seinen Geräten gleich tun. Hierzu bemerkte R. Jehuda: Die erste Vorschrift gilt bloß,[2] wenn er sagt, daß er sich für gewöhnliche Speisen gereinigt hat; wenn er sich aber für den Genuß von Priesterhebe gereinigt hat, darf man ihn selbst gleich besprengen, und seine Geräte, sobald er sie überwacht." Diese Einschränkung des Verbotes zeigt, daß R. Jehuda den ganzen Satz auf einen Ahroniden bezogen hat. Ebenso Toß. Ḥagigâ III 24 (Parâ IV 13): „Vom Amhaareṣ, der für seine Reinigungsasche Gefäße gebracht hat, darf der Ḥaber diese für seine Reinigungsasche und für seine Priesterhebe nehmen; (25) bringt der Amhaareṣ Gefäße für seine Priesterhebe, darf sie der Ḥaber von ihm nicht für seine Reinigungsasche und seine Priesterhebe nehmen . . . . . (28) Wenn ein Amhaareṣ sagt: Diese Gefäße habe ich für meine Reinigungsasche gebracht, habe es mir aber überlegt und sie für meine Priesterhebe bestimmt, so sind die Gefäße unrein, weil sie eine Weile im Bereiche des Amhaareṣ geblieben sind." Es ist beachtenswert, daß in beiden Fällen das

---

[1] In Beṣâ III 5 wird ein Vorfall levitischer Verunreinigung berichtet: בהמה שמתה לא יזיזנה ממקומה. ומעשה ושאלו את רבי טרפון עליה ועל חלה שנטמאת ונכנס לבית המדרש ושאל ואמרו לו לא יזיזם ממקומם, Ein Tier, das am Festtage verendet ist, soll man nicht von der Stelle rücken; es trug sich solches einmal zu und man befragte R. Tarfon darüber und über Priesterteighebe, die verunreinigt wurde; er begab sich ins Lehrhaus, legte dort die Fragen vor und erhielt die Antwort: Man rücke sie nicht von der Stelle. Es ist also die Priesterhebe, um die es sich handelt, und b. Beṣâ 27ᵇ will mit Rücksicht darauf auch das Tier, das verendete, als Opfertier, jer. Beṣâ III 62ᵃ, 56 als erstgeborenes, das dem Priester gehört, erklären.

[2] Ob sich diese Bemerkung auf den Amhaareṣ oder den Ḥaber bezieht, ist nicht ganz klar und unter den Kommentatoren strittig.

Besprengen mit der Asche von der roten Kuh den eigentlichen Gegenstand der Vorschrift bildet, als ob Ahroniden allein auf diese Reinigung angewiesen gewesen wären (siehe S. 62, 1). Ja, eine ganze Reihe von Erörterungen der Tannaiten spricht entschieden dafür, daß die levitischen Reinheitsbestimmungen im allgemeinen nicht, wie man immer annimmt, wegen des unwissenden oder gleichgiltigen Laien Gegenstand so umfassender und in das einzelne eingehender Verhandlungen gebildet haben, sondern nur wegen der Priester und deren Hebe. So Toß. Tohar. IX 15, die ich wegen der oben (S. 62) mitgeteilten Unterredung zwischen R. Josua und einem Schammaitenjünger an erster Stelle anführe: „In einem Troge, der durch einen Leichnam unrein wurde, soll man Mehl aus nicht geweihtem Getreide nicht kneten und Teig aus Priesterhebe nicht rollen; sondern, wenn man dieses tun will, bringe man Mehl aus nicht geweihtem Getreide, schütte es in den Trog und rolle dann den Teig aus Priesterhebe, so daß dieser den Trog nicht berührt." Nur im Hause eines Priesterhebe empfangenden Ahroniden findet sich Teig aus Priesterhebe nebst gewöhnlichem Mehl und nur einem Ahroniden kann man raten, wie er gewöhnliches Mehl verwenden kann, um die Priesterhebe im Troge nicht zu verunreinigen.[1] Das gleiche zeigt die Behandlung der schwersten levitischen Unreinheit des Samenflüssigen (Zabim V 5): Wenn ein Laib aus Priesterhebe auf dem Lager eines Samenflüssigen liegt und zwischen beiden ist ein Papier, gleich ob oben oder unten, so ist der Brotlaib rein; ebenso verhält es sich bei einem mit Aussatz behafteten Steine; R. Simon erklärt ihn im letzten Falle für unrein. Toß. Zabim II 1: Nichtjuden und Proselyten beider Grade verunreinigen nicht durch Samenfluß; doch sind sie unrein wie Samenflüssige und man verbrennt ihretwegen Priesterhebe, ist aber ihretwegen nicht schuldig

---

[1] Vgl. Toß. Tohar. VIII 14: Entnahm jemand einem Fasse Flüssigkeit in der Annahme, dasselbe enthalte Nichtgeweihtes, und es stellt sich nachträglich heraus, daß es Priesterhebe enthielt, so ist die Flüssigkeit rein, darf aber nicht genossen werden, da er sie möglicherweise im Zustande der unvollkommenen Reinigung berührt hat. Sagt man ihm von zwischen rein und unrein Schwebendem, daß es rein ist, so ist es rein; sagt er jedoch: Ich lasse es, bis ich darüber gefragt habe, so ist es unrein. (15) Wenn in einem Zimmer reine und unreine Flüssigkeiten stehen, richtet man sich nach der Mehrheit. Es trug sich zu, daß eine Frau reine und unreine Flüssigkeiten in ein Faß mit Priesterhebe seihte; als die Sache vor die Weisen kam, erklärten sie es nicht für unrein, weil die Frau ihr Augenmerk davon abgelenkt hatte. All dieses kann nur im Hause eines Ahroniden sich zugetragen haben.

wegen der Verunreinigung des Heiligtums und seiner Opfer.[1] Toß. Zabim II 8 (b. Nazir 63ª): Wird in der Erde in der Breite der Straße liegend ein Leichnam gefunden, so ist diese Stelle unrein für Priesterhebe, aber rein für Naziräer und das Peßaḥopfer; doch wenn noch Platz zum Durchgehen übrig ist, ist die Stelle auch für Priesterhebe rein. Toß. Zabim IV 6: Wenn ein Samenflüssiger auf einen Ofen schlägt und es fällt ein Brotlaib aus Priesterhebe herunter, so ist dieser rein; klebt aber eine Scherbe daran, so ist der Brotlaib unrein. Bei Verunreinigung durch einen Leichnam[2] unter demselben Dache Toß. 'Ahil. I 2: Dieses gilt bloß für Priesterhebe und Opfer; dagegen muß sich der Naziräer nur wegen eines Leichnams scheren. Betreffend den Schutz, den ein Tongefäß seinem Inhalt gegen Verunreinigung durch einen Leichnam gewährt, Toß. 'Ahil. V 9, womit die Auseinandersetzung des R. Josua mit dem Schammaitenjünger zu vergleichen ist. Die verunreinigende Kraft des Blutes eines Leichnams in Toß. 'Ahil. IV 14,[3] die der Totengebeine b. Nazir 53ª, Toß. V 1, jer. VII 56ᶜ 30.

---

[1] Es ist dieses die stehende Formel zur Bestimmung des Grades einer Unreinheit, welche bei allen Arten levitischer Unreinheit anzutreffen ist. So in Toß. Zabim II 2: Wegen der Leute, deren Geschlecht unsicher ist, verbrennt man Priesterhebe nicht und man ist wegen derselben nicht schuldig der Verunreinigung des Heiligtums und seiner Opfer; doch verbrennt man ihretwegen in gewissen Fällen die Priesterhebe.

[2] In Jomâ 23ª, Toß. I 12, jer. II 39ᵈ, 15 wird in der Baraitha erzählt, daß zwei junge Priester im Wetteifer um die erste Diensthandlung im jerusalemischen Tempel, nämlich die Reinigung des Altars von Asche am Morgen, auf den Altar hinaufliefen; als der eine früher am Ziele anlangte, stieß ihm der andere ein Messer in den Leib. Da hielt R. Ṣadok von den Stufen der inneren Tempelvorhalle eine ergreifende Rede an das versammelte Volk. Als der Vater des erstochenen Priesters, der noch zuckte, kam, sprach er: Er sei eine Sühne für euch; mein Sohn zuckt noch, so daß das Messer levitisch nicht verunreinigt ist. Wenn er auch nicht das gemeint hat, was die Baraitha in ihrer Erklärung in seinen Worten gefunden hat, daß nämlich die levitische Reinheit der Tempelgeräte die Priester mehr beschäftigte, als das vergossene Blut, so ist die Stelle doch ein Beweis für die Beobachtung dieser levitischen Reinheitsvorschriften im Tempel.

[3] In 'Eduj. VII 2 sagt R. Ṣadok gegenüber der älteren Mischna, laut der verbotene Heuschrecken, die mit erlaubten zusammengepreßt wurden, die Tunke unrein gemacht haben, im Lehrhause aus, daß die Säfte verbotener Heuschrecken rein seien. Was mit der levitischen Reinheit gemeint ist, erhellt aus der Fassung der Aussage in der zugehörigen Toß. 'Eduj. III 1: העיד רבי צדוק על ציר חגבים טמאים שהוא טהור ומותר לאוכלי תרומה, Der Saft darf von Ahroniden, die Priesterhebe essen, genossen werden. In Toß. 'Eduj. III 2 (vgl. Mischna VIII 1): העיד רבי יהושע בן פתירה על דם נבילות שהוא טהור. אמר שמעון בן פתירה נוהרין היו עדרות באיסטרטית של מלך והיו עולי רגלים מפקיעין בדם עד רכובותיהם ולא חשו

3. Besonders lehrreich ist hierfür die Gesetzgebung über die Menstruierende in ihrer ständigen Rücksichtname auf die levitische Reinheit der Priesterhebe, welche ebensoviel Raum einnimmt, wie die für alle Teile der Bevölkerung in gleichem Maße wichtige Seite des durch diese Unreinheit behinderten Verkehres zwischen den Ehegatten. Beide Gesichtspunkte vereinigt z. B. die Baraitha Niddâ 11[b]: „Dieses Verbot gilt für levitisch reine Speisen, aber ihrem Gatten ist die Frau freigegeben.“[1] Niddâ I 2: Wenn die Frau im Bette

---

להם משום טומאה, R. Josua b. Betherâ sagte aus, daß das Blut von Aas rein sei; dazu erzählte Simon b. Betherâ, daß man im Stadion des Königs für die Löwen wilde Esel getötet hat und die zur Wallfahrt Ziehenden durch deren Blut bis zu den Knöcheln wateten, ohne daß die Weisen wegen der levitischen Verunreinigung daran Anstoß genommen hätten. (Menaḥ. 103[b] gibt als Urheber der Aussage R. Josua und R. Josua b. Betherâ, Handschriften bei Rabbinowicz haben Simon b. Betherâ. Menaḥ. hat ערודיאות, wilde Esel für die Löwen באיסטריא של מלך, aber Rabbinowicz verzeichnet aus Handschriften עדראות; jer. Šekal. VIII Anfang 51[a] ערודות, die älteren Drucke עדורות; für מפקיעין steht dort שוקעין.) Es scheint mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß איסטריא in איסטדיא zu ändern und als Stadion zu erklären ist. Was für die Wallfahrer nach Jerusalem zum Feste gilt, ist für den Ahroniden, der Priesterhebe ißt, das ganze Jahr vorgeschrieben, wie ja die ganze Frage nach der Zerstörung des Tempels nur aus Rücksicht auf die Ahroniden verhandelt wurde.

[1] In der Baraitha Niddâ 6[a]: תניא כוותיה דרבא, הרואה דם מטמאה מעת לעת. ומה היא מטמאה, משכבות ומושבות אוכלין ומשקין וכלי חרס המוקף צמיד פתיל, ואינה מקולקלת למנינה ואינה מטמאה את בועלה למפרע. רבי עקיבא אומר מטמאה את בועלה ואינה מונה אלא משעה שראתה. הרואה כתם מטמאה למפרע . . . . . וזה וזה תולין לא אוכלין ולא שורפין, Eine Frau, die an sich Blut bemerkt, wirkt verunreinigend auf alles, was sie in den letzten 24 Stunden gehandhabt hat; sie verunreinigt Lager, Sitzgelegenheiten, Speisen, Getränke, festverschlossene Tongefäße, aber nicht ihren Mann, der mit ihr Umgang gepflogen . . . . R. Akiba sagt: Auch ihren Mann. Ebenso wenn eine Frau an ihrem Gewande einen Blutfleck bemerkt, . . .; in beiden Fällen ist die Priesterhebe schwebend zwischen rein und unrein, sie darf weder gegessen noch verbrannt werden. Es ist sonach klar von Priesterhebe die Rede. Hierbei ist zu beachten, daß die Unreinheit der Menstruierenden allerdings auch ohne Rücksicht auf die Priesterhebe schon in der Auslegung des Bibeltextes behandelt wurde. Aber wenn die Frage erörtert ward, ob die eben eingetretene oder erst wahrgenommene Blutung mit ihrer levitischen Unreinheit auch auf eine bestimmte Zeit vorher zurückwirkt, kann es nur aus praktischen Gründen, nämlich aus Rücksicht auf die Priesterhebe und die levitisch rein gehaltenen Lebensmittel geschehen sein, wie dieses nicht bloß die Kommentare, sondern auch schon die Baraithas und die Mischna I 2 ausführen. Von geschichtlichem Interesse ist es, daß nach Niddâ I 1, 'Eduj. I 1 Šammai und Hillel es waren, die über die Frage disputierten, ob die eben festgestellte Blutung der Menstruierenden rückwirkend verunreinigt; Šammai verneinte es, Hillel erstreckt die Rückwirkung bis zu dem Zeitpunkte, da sich die Frau zuletzt untersucht hat, selbst wenn es sich dabei um mehrere Tage handelt. Die Weisen schlugen einen Mittelweg ein und setzten als

sitzt und ihre Blutung eintritt, während sie sich mit levitisch reinen Speisen beschäftigt, so ist sie selbst unrein, aber die Speisen sind rein. Niddâ I 7: Frauen von Ahroniden müssen sich auf den Eintritt der Blutung untersuchen, wenn sie Priesterhebe essen wollen; R. Jehuda sagt: Auch nachdem sie solche genossen haben. Niddâ II 1: Wenn Taubstumme, Irre, Blinde, Geistesgestörte von Gesunden überwacht werden, dürfen sie Priesterhebe essen. Niddâ IV 1: Samaritanerinnen werden von der Wiege an als Menstruierende angesehen und die Samaritaner gelten als solche, die mit Menstruierenden Umgang pflegen; aber .... Priesterhebe wird ihretwegen

---

längsten Zeitraum für die rückwirkende Verunreinigung 24 Stunden fest. Und der bezeichnendste, wenn auch von einem Amoräer stammende Bericht ist der Samuels in Niddâ 4[b]: חכמים תיקנו להם לבנות ישראל שיהו בודקות עצמן שחרית וערבית, שחרית להכשיר טהרות של לילה, וערבית להכשיר טהרות של יום, Die Weisen verordneten, daß sich die jüdischen Frauen morgens und abends auf den Eintritt ihrer Blutung untersuchen; morgens, um die levitisch reinen Lebensmittel, die sie nachts zubereiteten, als levitisch rein festzustellen; abends wegen der am Tage zubereiteten levitisch reinen Lebensmittel. Für die Geschichte des Gesetzes selbst ist die Kontroverse in Niddâ I 3 von Wichtigkeit: רבי אליעזר אומר ארבע נשים דיין שעתן, בתולה מעוברת מניקה וזקינה. אמר רבי יהושע, אני לא שמעתי אלא בתולה, אבל הלכה כרבי אליעזר, R. Eliezer sagt: Bei vier Frauen tritt die Unreinheit mit der Blutung ein, nicht früher, und zwar bei Jungfrauen, Schwangeren, Säugenden und Alten; darauf sagte R. Josua: Ich habe dieses nur betreffs einer Jungfrau gehört. Die Baraitha in Niddâ 7[b], Toß. I 5, jer. I 49[a], 23 führt die Diskussion zwischen den beiden Lehrern genauer vor und wir erfahren aus dem ganzen Streite, daß R. Eliezer die allgemeine Regel Šammais auf die genannten vier Frauen beschränkte, R. Josua auf die Jungfrauen. Es ist dieses ein Mittelweg zwischen Šammai und Hillel, der wahrscheinlich von den Schammaiten vorgeschlagen worden war. Nun berichtet die Baraitha: כל ימיו של רבי אליעזר היו עושין כרבי יהושע. לאחר פטירתו של רבי אליעזר החזיר רבי יהושע את הדבר ליושנו, Solange R. Eliezer lebte, verfuhr man nach der Ansicht des R. Josua; nach dem Tode des R. Eliezer stellte R. Josua die Sache in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder her; d. h. daß man nach R. Eliezers Ansicht verfahre. (Die Leseart der Toß. כדבריו ist ein Fehler.) Hiernach war die vermittelnde Ansicht des R. Eliezer, die, wie das Wort שמעתי im Satze des R. Josua zeigt, aus früherer Zeit und zwar, wie eben erwähnt, wahrscheinlich von den Schammaiten stammt, auch im Leben befolgt und nur für einige Zeit wegen des über R. Eliezer verhängten Bannes verdrängt worden. Hieraus erhellt, daß damals die schammaitische Lehrmeinung für das praktische Leben maßgebend war. Als der angeführte Streit zwischen R. Eliezer und R. Josua geführt wurde, war die in ʿEduj. I 1, Niddâ I 1 mitgeteilte Ansicht der Weisen noch nicht vorgebracht worden. Es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß ihr Urheber R. Akiba war, der nicht nur die herrschende schammaitische Ansicht aus dem Leben verdrängt, sondern auch die Hillels modifiziert und der der Hilleliten zum Siege verholfen hat; es ist dieses ein Beispiel aus dem großen Kampfe Akibas im Lehrhause in Jamnia.

nicht verbrannt, weil ihre Unreinheit eine zweifelhafte ist. Niddâ IX 6: Hat man Blutflecke von Menstruierenden im Tauchbad untergetaucht und mit dem Kleidungsstücke levitisch reine Speisen zubereitet und ist der Versuch, den Fleck mit verschiedenen Reinigungsmitteln zu beseitigen, erfolglos, so rührt der Fleck von Farbe her und die levitisch reinen Speisen sind rein. Niddâ IX 9: Hat eine Frau am Anfange der durch Anzeichen sich ankündigenden Zeit ihre Periode und die Blutung tritt ein, während sie dieselbe erwartet, so sind alle levitisch reinen Lebensmittel, die sie bis jetzt zubereitet hat, rein; R. Joßê sagt: Auch Tage und Stunden sind solche Anzeichen. Niddâ X 6: Früher sagten die Weisen, daß eine Wöchnerin, die nach 14 Tagen gebadet hat und nun auf den Tag ihrer Reinsprechung wartet, für das Peßaḥopfer Wasser umleeren dürfe; später erklärten sie, daß sie hinsichtlich des Opfers so unrein ist, wie etwas, das einen berührt hat, der durch einen Leichnam verunreinigt ward, sagen die Hilleliten. Die Schammaiten setzen diese Frau einem an einem Leichnam Verunreinigten gleich, gestatten ihr aber trotzdem, den zweiten Zehnten zu essen und Teighebe auszuscheiden. Und wenn von ihrem Speichel . . . . . auf einen Brotlaib aus Priesterhebe fällt, ist dieser rein. Der interessanteste Beleg für die Behandlung der levitischen Unreinheit der Menstruierenden aus Rücksicht auf die Priesterhebe ist ein Vorfall im Hause des Patriarchen Gamaliel II in der Baraitha in b. Niddâ 6ᵇ: Die Magd des R. Gamaliel buck Brotlaibe aus Priesterhebe und — da ihre Periode bevorstand, — wusch sie sich nach jedem Laibe die Hände und untersuchte sich; nach dem letzten Laib fand sie, daß sie blutete. Sie begab sich nun zu R. Gamaliel und befragte ihn über die levitische Reinheit der Brote. Als er alle für unrein erklärte, bemerkte sie: Herr, ich habe mich nach jedem Laibe untersucht; da entgegnete er: Dann ist nur der letzte Laib unrein und alle anderen sind rein. Ein anderesmal schloß die Magd Gamaliels Krüge mit Wein, untersuchte sich nach jedem Kruge und fand nach dem letzten, daß sie blutete. Als auf ihre Frage R. Gamaliel alle für unrein erklärte, wies sie auf ihre Untersuchung hin, worauf er alle Krüge mit Ausnahme des letzten für rein erklärte.[1] Die Priesterhebe im Hause

---

[1] In jer. Niddâ II 49ᵈ 36 lautet der Bericht: מַעֲשֶׂה בטביתה שפחתו של רבן גמליאל שהיתה מכתפת יינות לנסכין והיתה בודקת על כל חבית וחבית. אמרה לו, רבי ראיתי כתם, ונזדעזע רבן גמליאל. אמרה לו בודקת הייתי על כל חבית וחבית ולא נטמאתי אלא על חבית זו בלבד, wo es sich um Wein für Trankopfer handelt; dann wäre Gamaliel I in Jerusalem gemeint. Aber die Landwirte der früheren Zeit bereiteten ihre Weine in der Regel in dem Grade levitischer Reinheit, den die Trankopfer erforderten

des Nichtahroniden R. Gamaliel ist freilich sehr auffallend und man wäre geneigt, das Wort Priesterhebe nicht genau zu nehmen; darunter vielmehr Brote gewöhnlichen Charakters in der levitischen Reinheit der Priesterhebe zubereitet zu verstehen, wofür der Umstand angeführt werden könnte, daß R. Gamaliel seine Speisen in der Tat in levitischer Reinheit genoß (Toß. Ḥagigâ III 2). Aber der unzweideutige Ausdruck steht dieser Erklärung entgegen und er besagt, daß im Hause des R. Gamaliel die Priesterhebe von Getreide nicht in rohem Zustande, sondern als Brot abgeliefert wurde.[1]

4. Von der Priesterhebe in Verbindung mit der durch Pollution verursachten Unreinheit spricht Niddâ V 2: Ißt jemand Priesterhebe und nimmt an sich eine Erschütterung der Glieder wahr, soll er den Samenerguß aufhalten und die Priesterhebe schlucken. Lehrreich sind die Bestimmungen über den von seiner eintägigen Unreinheit bereits durch Tauchbad Gereinigten, der aber zur völligen Reinigung noch den Untergang der Sonne abzuwarten hat (טבול יום), der jedoch vor diesem Zeitpunkte levitisch Reines berührt, z. B. in Tebûl jôm I 1 Priesterhebe von Teig, ebenso I 2. In II 2 heißt es: Wenn ein solcher einen Topf mit Flüssigkeit berührt und diese ist Priesterhebe, so wird sie unrein, der Topf bleibt rein; ist sie gewöhnlichen Charakters, bleibt alles rein. Ebenso wird die Priesterhebe behandelt in II 3. 4. 5, III 2. 4. 5. 5, IV 1. 2. 3. 4, wo Fälle besprochen

---

(Hagigâ III 4: ואם אמר לו הפרשתי לתוכה רביעית קודש נאמן, und jer. Dammai I 21[d] 8 in der Baraitha: תני אמר רבי יודה בראשונה היה הומץ שביהודה פטור מן המעשרות שהיו עושין יינן בטהרה לנסכים ולא היה מחמיץ והיו מביאין מן התמד, oben S. 18, Note 1), so daß damit bloß gesagt ist, daß man im Hause des R. Gamaliel die gleiche levitische Reinheit beobachtete.

[1] Und so dürften auch die beiden Vorfälle in b. Ḥagigâ 20[b], jer. III 79[a] 4, Toß. Kelim 3 I 3 mit Frauen von Ahroniden sich zugetragen haben. Da erzählt eine Frau dem R. Ismael, daß sie ein Kleid in levitischer Reinheit gewoben habe; aber R. Ismael führt sie zur Erkenntnis, daß sie das Kleid nicht vor der Verunreinigung durch eine Menstruierende bewahrt hat In der zweiten Baraitha berichtet R. Eleazar b. Ṣadok einen Fall, wo R. Akiba die im Bade vertauschten Kleider zweier Frauen für unrein erklärt hat. Von der Priesterhebe bei der Menstruierenden spricht auch Sifrâ zu Lev. 15, 24 p. 78[c]: נמצאת אתה אומר ככר של תרומה שהיא כרוכה במפה ונתונה בין כר לחבירו, אם כנגדו נתונה טמאה שאם נטמאת המפה נטמאת הככר, ושלא כנגדו טהורה שאין מגעו מטמא בגדים; über die Lesearten vgl. Jalkut zur Stelle. Toß. Niddâ III 7 in Verbindung mit der Menstruierenden: אחר הזמן הזה, רבי יהודה בנו של רבן יוחנן בן זכאי אומר בועלה נכנס ומקטיר להיכל . . . ., Wer nach der dort angegebenen Zeit mit einer solchen Umgang pflegt, darf nachher in den eigentlichen Tempelraum eintreten und Räucherwerk verbrennen, sagt R. Jehuda, der Sohn des R. Joḥanan b. Zakkai.

werden, die nur im Hause des Ahroniden möglich sind;[1] ebenso in der zugehörigen Toß. Tebûl jôm.[2] Von besonderem Interesse sind die Bestimmungen in Tohar. I 1, wo die verschiedenen Arten der levitischen Unreinheit hinsichtlich der Priesterhebe zusammengestellt sind: Wegen des Aases des reinen Vogels ist man schuldig der Verunreinigung des Heiligtums und wegen desselben verbrennt man Priesterhebe; (3) beim Aase des unreinen Vogels ist das Erste nicht der Fall, aber die Priesterhebe wird verbrannt; (5) eine Speise, die durch eine Quelle der Unreinheit verunreinigt wurde, und eine andere, die durch eine übertragene Unreinheit verunreinigt ward, werden als eins angesehen und übertragen den leichteren Grad weiter . . .; fällt die eine allein und die andere allein

[1] Die Frage, ob zwei Speisen, die in einem Topfe gekocht werden, als ein zusammenhängendes Ganzes gelten und demzufolge die Berührung der einen auch die Verunreinigung der anderen zur Folge hat, ist in 'Eduj. II 4 ausdrücklich auf Priesterhebe bezogen: שלשה דברים אמר רבי ישמעאל לפני חכמים בכרם ביבנה, על ביצה טרופה נתונה על גבי ירק של תרומה שהיא חבור ואם היתה כמין כובע אינה חבור; ebenso in Tebûl jôm III 2: ירק של תרומה וביצה טרופה נתונה על גבו ונגע טבול יום בביצה לא פסל אלא הקלה שכנגדו. רבי יוסי אומר כל הסדר העליון. אם היה כמין כובע אינה חבור. In Sifrâ p. 40ª, b. Zebaḥ. 102ᵇ: רבי אליעזר בר רבי שמעון אומר בא טבול יום ואמר לכהן תן לי את המנחה שאוכל . ., ist der noch nicht vollkommen Gereinigte ein Priester, der allein das Recht hat, vom Speisopfer zu essen. Man würde nach dem Wortlaute, in dem der Angeredete ein Priester ist, nicht daran denken, daß auch der Redende ein Priester ist; eine Erscheinung, die man auch sonst in den uns beschäftigenden Stellen beobachten kann.

[2] Es soll freilich nicht verschwiegen werden, daß es in Zabim III 2 in der Aufzählung der Fälle, in denen der Samenflüssige nicht sicher verunreinigt, heißt: וכולן טהורין לבני הכנסת וטמאין לתרומה, Alle diese Fälle sind rein für die בני הכנסת, aber unrein für Priesterhebe. Die ersteren sind ohne Zweifel Nichtahroniden, die bei der Zubereitung ihrer Speisen auf levitische Reinheit achten, aber in geringerem Grade als die Ahroniden. Da der Reinheit der Priesterhebe in der Regel die der gewöhnlichen Lebensmittel (חולין) gegenübersteht, wären die genannten בני הכנסת mit den אוכלין חולין בטהרה identisch. Aber warum heißen sie בני הכנסת? Geiger (Jüd. Zeitschrift 1869, VII 134, siehe weiter Kap. VIII, § 6) hat sie den בני חבורה gleichgesetzt. Sie finden sich auch in Bekhor. V 5: Ein erstgeborenes Tier, dessen Auge erblindet, dem der Vorderfuß abgehauen wurde oder der Hinterfuß gebrochen ist, darf auf die Erklärung dreier בני הכנסת als mit einem Leibesfehler behaftet geschlachtet werden; R. Joßê sagt: Selbst wenn 23 von diesen Männern anwesend sind, darf das Tier nur auf die Erklärung eines vertrauenswürdigen, erfahrenen Mannes geschlachtet werden. Es sind offenbar keine Gelehrten, aber Mitglieder der Synagoge oder Vereinigung, in der sonst nur Lehrer sich zusammenfinden. Der Satz des R. Joßê zeigt, daß der ganze Begriff aus Galiläa stammt. In der Tat ist die erste Meinung in Toß. Synh. I 2 im Namen des R. Meir mitgeteilt. In Toß. Megillâ III 1, einem Satze des R. Joßê, und in IV 12 sind בני הכנסת Mitglieder jeder Synagoge.

auf einen Laib Brot aus Priesterhebe, machen sie dieselbe als unrein unbrauchbar; fallen sie beide gleichzeitig auf das Brot aus Priesterhebe, machen sie es unrein 2. Grades. In Tohar. II 2 sagt R. Eliezer: Wer eine Speise ißt, die unrein 1. Grades ist, wird unrein desselben Grades, ebenso, wenn die Speise unrein 2. oder 3. Grades ist, wird er unrein desselben Grades. R. Josua sagt: Wer Unreines 1. und 2. Grades genießt, wird unrein 2. Grades; ißt er Unreines 3. Grades, wird er unrein 2. Grades für Opfer, aber nicht für Priesterhebe, und das genossene Unreine kann nur gewöhnliche Speise sein, die in der levitischen Reinheit der Priesterhebe zubereitet war. Es ist hier offenbar von Ahroniden die Rede, für die diese Vorschriften geschaffen wurden; denn nur ein Priester hat in der Regel mit Opfern, Priesterhebe und levitisch reinen Speisen zu tun. Ebenso handeln alle folgenden anonymen Sätze II 3—6 von Ahroniden[1] und auch der des R. Eliezer von der verunreinigenden Kraft des verunreinigten Opfers, der Priesterhebe und der gewöhnlichen Lebensmittel (II 7).[2] II 8 weist eine neue, für die Folge wichtige Einzel-

[1] In Tohar. II 3, wo von gewöhnlicher Speise die Rede ist und scheinbar keine Veranlassung vorliegt, an Ahroniden zu denken, sichert nicht nur der dritte Grad die höhere levitische Reinheit dieser gewöhnlichen Speise, sondern auch נזיד הדמע macht es unzweifelhaft, daß vom Hause des Ahroniden die Rede ist, wo allein eine Vermischung mit Priesterhebe natürlich ist.

[2] Wie stark diese Fragen der levitischen Reinheit der Priesterhebe R. Eliezer und R. Josua beschäftigten, zeigt auch Terum. VIII 8: Ein Faß mit Priesterhebe, bei dem ein Zweifel betreffs Verunreinigung sich ergibt, soll nach R. Eliezer, wenn es bisher auf einem unbewachten Orte lag, auf einen bewachten Platz gelegt werden, und wenn es offen war, bedeckt werden. R. Josua sagt: Wenn das Faß bisher auf einem bewachten Platze lag, soll es auf einen unbewachten gelegt, und wenn es bedeckt war, soll es aufgedeckt werden. R. Gamaliel sagt: Man soll nichts daran ändern. (9) Wenn ein Faß Wein in der oberen Kelter zerbrach und die untere unrein ist, lehren R. Eliezer und R. Josua übereinstimmend, daß man, wenn auch nur ein Viertel Maß, in levitischer Reinheit rette; ist dieses unmöglich dann lasse man, sagt R. Eliezer, den Wein fließen und unrein werden, tue aber nichts dazu, ihn unrein zu machen. (10) Ebenso, wenn ein Faß mit Öl vergossen wird, lehren R. Eliezer und R. Josua übereinstimmend, daß man, wenn auch nur ein Viertel Maß, in levitischer Reinheit rette; ist dieses unmöglich, lasse man, sagt R. Eliezer, das Öl fließen und zugrunde gehen, tue aber nichts dazu, daß es verderbe. (11) In beiden Fällen sagte R. Josua: Das ist nicht die Priesterhebe, die ich vor Verunreinigung zu bewahren und zu genießen verpflichtet bin, sondern . . . .; (vgl. b. Peßaḥ. 20[b]). In Toß. Terum. IX 9: Oliven von Priesterhebe, die levitisch rein sind, dürfen zu Öl verarbeitet werden, unreine dürfen nicht zu Öl verarbeitet werden; Weinbeeren, ob rein oder unrein, dürfen nicht gepreßt werden, sagt R. Meir. R. Jakob sagt: R. Eliezer pflichtet dem R. Josua bei, daß man reine Oliven pressen

heit auf: Wer Unreines 2. Grades ißt, soll nicht in der Ölpresse arbeiten; gewöhnliche Lebensmittel, die in Verbindung mit Geweihtem levitisch rein zubereitet wurden, gelten als gewöhnliche; R. Eleazar b. R. Ṣadok sagt: Sie sind wie Priesterhebe hinsichtlich der Übertragung der Unreinheit. Auch diese Sätze gelten bloß den Ahroniden, die aus Rücksicht auf die Opfer, die sie genießen, auch ihre gewöhnlichen Speisen in gleich hohem Reinheitsgrade zubereiten; und es wird ihnen hier untersagt, nach dem Genusse levitisch unreiner Speisen in der Ölpresse zu arbeiten. Dieses hat zur Voraussetzung, daß die Ahroniden in Galiläa, wo dieser Satz entstanden ist, sich mit Ölpressen, offenbar bei anderen, befaßten, was wir bald und zwar gleichfalls in Verbindung mit dem levitischen Reinheitsgesetze bestätigt finden werden. In Tohar. IV 1 ist von jemand die Rede, der einen levitisch reinen Laib Brot zwischen unreine Schlüssel wirft, und R. Jehuda sagt im Gegensatze zu seinem ungenannten Kollegen, das Brot sei in diesem Falle unrein; werde aber der Schlüssel unter die Brote geworfen, ist das Brot unrein. Ob die Laibe levitisch rein gehalten sind, weil sie einem Ahroniden gehören und vielleicht aus Priesterhebe zubereitet sind, oder einem Laien gehören, der die levitische Reinheit beobachtet, wird nicht angedeutet. Aber schon die nächste Mischna IV 2 lautet: Läuft ein Wiesel mit einem toten Reptil im Munde über Brotlaibe aus Priesterhebe und es ist zweifelhaft ob das Reptil die Laibe berührt hat, sind diese rein.[1] In IV 5 folgt dann die teilweise bereits besprochene Mischna (Seite 58 ff.): Wegen sechs zweifelhafter Verunreinigungen verbrennt man die Priesterhebe; IV 6: Wegen des Speichels eines Reinen und Unreinen nebeneinander ist die Priesterhebe schwebend zwischen rein und unrein . . ., in gewissen Fällen

---

dürfe, R. Eliezer und R. Josua streiten nur über unreine . . . . . R. Jehuda sagt: R. Josua pflichtet dem R. Eliezer bei reinen Oliven und Weinbeeren bei, daß man sie pressen darf; sie streiten nur über unreine . . . . . (jer. Terum. XI 47[d] 51). Peßaḥ. I 7: R. Eliezer und R. Josua stimmen darin überein, daß man Priesterheben, die mit verschiedenen Graden levitischer Unreinheit behaftet sind, miteinander verbrennen dürfe; sie sind uneinig bloß, wenn die eine Priesterhebe sicher unrein, die andere nicht sicher unrein ist. (Vgl. b. Peßaḥ. 20[b]).

[1] Dieser Satz wurde nach ʿEduj. II 7 dem R. Akiba im Namen des R. Josua mitgeteilt; in Toß. Tohar. IV 6 trägt R. Simon b. Eleazar denselben mit einer geringfügigen Variante vor. Ebenso handelt ein Ausspruch des R. Ismael, vorgetragen im Weingarten in Jamnia (ʿEduj. II 4), der eine Frage des Reinheitsgesetzes bespricht, von Priesterhebe. Auch ʿEduj. IV 6 dürfte einen Ahroniden mit Priesterhebe im Auge haben, vgl. Toß. Terum. X 10, b. Kerith. 7[a].

wird sie verbrannt. In V werden Fälle behandelt, wenn zwei Dinge vorliegen, von denen das eine verunreinigt, das andere nicht, und es nicht erwiesen ist, welches man berührt hat. V 1. 2 (vgl. VI 2, 'Eduj. III 7) rühren von Mitgliedern des Lehrhauses in Jamnia her und geben bloß die Ansichten derselben an, ob rein oder unrein, nennen aber den Gegenstand nicht, den dieses betrifft. Dagegen setzen V 3. 4. 5, die nach den in diesen Stellen und in V 6 genannten Lehrern, R. Jehuda und R. Joßê, aus Ušâ stammen, den Fall an, daß der Mann nach der ungewissen Verunreinigung levitisch reine Lebensmittel bereitet; dieser aber kann ebenso Ahronide, als auch ein das levitische Reinheitsgesetz beobachtender Laie gewesen sein. Nun gibt Toß. Tohar. VI 1 als Beispiel für eine der hier behandelten zwei Möglichkeiten folgendes an: Ist in einem Zimmer reines und unreines Blut, so richtet man sich im Zweifel nach der Mehrheit des vorhandenen Blutes; es trug sich zu, daß sich auf Brotlaiben aus Priesterhebe Blut fand und als die Sache vor die Weisen kam, diese das Brot für rein und das Blut als von lebenden Reptilien stammend erklärten.

5. In Verbindung mit dem Tauchbade heißt es in Mikw. II 2: Wenn ein Tauchbad gemessen und das Wasser nicht in vorgeschriebener Menge befunden wurde, so sind alle טהרות, die bisher mit Benutzung dieses Bades zubereitet wurden, ob dieses auf der Straße oder im Bereiche des einzelnen liegt, unrein. Nach b. Kidduš. 66[b] (jer. Terum. VIII 45[b] 36, Toß. Mikw. I 17) trug sich dieser Fall in Jamnia zu und R. Tarfon erklärte alle טהרות für rein. Hierunter ist wahrscheinlich Priesterhebe gemeint (siehe Kap. V, S. 150).[1] Auch aus den Vorschriften über die Gegenstände, die für levitische Verunreinigung empfänglich oder unempfänglich sind, wird es klar, daß hierbei nur an die Ahroniden und ihre Priesterhebe gedacht wurde. So sagt R. Eliezer in Toß. Kelim 2 I 5: Wenn ein Gefäß aus einer Mischung zur Hälfte aus Zement und zur Hälfte aus גללים angefertigt war, so verbrennt man im Falle seiner Verunreinigung die darin befindliche Priesterhebe; man ist aber seinetwegen nicht schuldig der Verunreinigung des Heiligtums und der

[1] Vgl. Mikw. X 1, wo die levitische Reinigung von Gefäßen durch Untertauchen behandelt und das Eindringen des Wassers in den ganzen Hohlraum gefordert wird: קלמרין הדיוטות אינה טהורה עד שינקבנה מצדה וקלמרין של יוסף הכהן היתה נקובה בצדה, Das Tintenfaß gewöhnlicher Leute wird nicht eher rein, als es nicht an der Seite durchlöchert wurde; das Tintenfaß des Priesters Josef war an der Seite durchlöchert. Hier sehen wir als einen der wenigen, auf levitische Reinheit streng achtenden Männer einen Priester genannt.

Opfer.[1] Toß. Kelim 3 III 4: Wenn auf einen Teil eines Tisches (unreine) Flüssigkeit gekommen ist, wird der ganze Tisch unrein; fällt die Flüssigkeit auf dessen Rückseite, so wird nur diese unrein; fällt sie auf dessen Fuß, trocknet man diesen ab und er ist rein. Hierzu bemerkte R. Jehuda: Ich trage eine Überlieferung vor: Niemals haben sich die Priester zurückgehalten, den Fuß des Tisches auf unreine Flüssigkeiten zu stellen, denn man brauchte ihn nur abzutrocknen und er war rein. 3 III 7: Wenn in einen Korb unreine Flüssigkeit fällt, ist der ganze Korb unrein; fällt sie auf dessen Rücken, so ist nur dieser unrein, das Innere und der Henkel ist rein; fällt sie auf den Henkel, trocknet man ihn ab und er ist rein; nur halten die Priester die Rückseite wegen der unangenehmen Folgen nicht für unrein. In beiden Sätzen wird ausdrücklich gesagt, daß es sich um Priester handelt. 3 II 4: Wenn der Löffel, mit dem die Ahroniden kneten, und ebenso das zum Ofen gehörige Faß ausgehöhlt sind und die Höhlung auch nur ganz wenig faßt, sind sie für Unreinheit empfänglich, sonst nicht.[2] 3 VI 4: Ein Schlauch, den

---

[1] Ein lehrreiches Beispiel ist auch Toß. Kelim 1 III 13, wo die Frage erörtert wird, von wann ab ein Tongefäß für Verunreinigung empfänglich ist, wobei auch der Ḥaber und der Amhaareṣ erwähnt werden. Nun steht aber das ganze Stück auch in Toß. Parâ V 1—3 im Zusammenhange mit der Zubereitung der Asche von der roten Kuh, für die die höchste levitische Reinheit erforderlich ist. Vgl. auch Sifrê zuttâ (Jalkut Numeri zu 19, 21ᵇ, § 763): R. Ḥanina bezeugte im Namen der fünf Lehrer, die aus Judäa kamen, daß Reinigungswasser, mit dem die Reinigung vollzogen worden ist und das dann von einer Quelle der Unreinheit verunreinigt wurde, den Priester und seine Hebe verunreinigt, aber man dessentwegen nicht der Verunreinigung des Heiligtums schuldig ist (vgl. Parâ IX 8. 9, X 1, XI 3; über die fünf Lehrer vgl. Kap. XI, 10). Die Reinigungsasche betreffen auch mehrere Zeugenaussagen in ʿEduj. VII 5: העיד רבי יהושע ורבי יקים איש הדר על קלל של חטאת שנתנו על גבי השרץ שהוא טמא שרבי אליעזר מטהר, R. Josua und R. Jakim aus Hadar sagten aus, daß, wenn der Krug mit Reinigungsasche auf ein Reptil gestellt wird, er unrein wird. Es werden sonach Einzelheiten des levitischen Reinheitsgesetzes aus Rücksicht auf die Reinigungsasche behandelt; ebenso ʿEduj. VII 4, VIII 1. Und die gleiche Beziehung ist sicherlich auch in anderen Stellen anzunehmen, wo sie jetzt wegen der Unbestimmtheit des Ausdruckes nicht mehr zu erkennen ist, z. B. in VII 8 in der S. 79, Note 1 behandelten Aussage des Menaḥem aus Sugnâ über den Aufsatz des Kessels der Ölsieder und Färber; denn Toß. Parâ XII 10 befaßt sich mit diesem Aufsatz in Beziehung zur Besprengung mit dem Reinigungswasser.

[2] Wie schon Elia Wilna richtig bemerkt, sind Priester gemeint, die in die Häuser derer gehen, die ihren Teig in levitischer Reinheit geknetet haben wollen, um die Priesterhebe in Reinheit ausscheiden zu können. Wir haben sie bereits als Ölpresser kennen gelernt (S. 76. 84), wo es sich gleichfalls um die Wahrung der levitischen Reinheit handelte.

der Priester kleiner gemacht hat, um damit einen Brotlaib aus Priesterhebe aus dem Ofen herauszunehmen, ist für Unreinheit nicht empfänglich.[1] Auch die Bestimmungen über die verunreinigende

---

[1] Auch die R. Gamaliel vorgelegte Frage über die Empfänglichkeit unfertiger und doch gebrannter Gefäße für Unreinheit (Kelim V 4) gehört hierher: מעשה שנפלה דליקה בתנורי כפר סגנה ובא מעשה ליבנה וטימאן רבן גמליאל, ausführlicher Toß. Kelim 1 IV 4: תנור שהסיקו עד שלא נגמרה מלאכתו טמא. רבי יהודה אומר טהור. אמר רבי יהודה זה היה מעשה בתנורי כפר סוגנא והיה רבן גמליאל מטמא והכמים מטהרין, Es war ein Brand bei einem Töpfer in Kefâr-Sugnâ ausgebrochen, durch welchen unfertige Öfen gebrannt wurden, und es lag nun dem Lehrhause in Jamnia die Frage vor. Diese hat nur dann einen Sinn, wenn die Käufer Ahroniden oder das levitische Reinheitsgesetz beobachtende Laien waren. Sehr bemerkenswert ist, daß die unmittelbar hierauf folgende Mischna Kelim V 5: מוסף התנור של בעלי בתים טהור, ושל נחתומין טמא מפני שהוא סומך עליו את השפוד. רבי יוחנן הסנדלר אומר מפני שהוא אופה בו כשהוא נדחק. מוסף היורה של שולקי זתים טמא ושל צבעים טהור, einen Gegenstand behandelt, der in Toß. ʿEduj. III 1: העיד מנחם בן סוגנאי שהוא צבע על מוסף יורה של שולקי זתים שהוא טמא ועל של צבעים שהוא טהור שבראשונה היו אומרים חילוף הדברים, von Menaḥem בן סוגנאי, einem Färber, in dem die Frage erörternden Lehrhause in Jamnia besprochen wurde. Nun ist aber בן סוגנאי sicherlich nichts anderes, als der Mann aus סוגנא, demselben Orte, aus dem die Frage über die Öfen dem R. Gamaliel vorgelegt wurde. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Menaḥem mit der Frage über die Reinheit der Öfen nach Jamnia kam und bei derselben Gelegenheit auch über die irdenen Kessel der Ölsieder und Färber befragt wurde, da er selber Färber war. Durch seine Auskünfte genoß er die Ehre, daß man ihm unter den stimmberechtigten Lehrern einen Platz anwies, wovon die Toßiftha als einem aufsehenerregenden Falle berichtet. Es ist ein sonderbarer Zufall, daß in Toß. Terum. III 18 von einem Brande in Kefâr-Sugnâ erzählt wird; und es ist ganz gut möglich, daß es derselbe ist, der zu der obigen Frage den Anlaß gab: אמר רבי אליעזר מעשה שנפלה דליקה בגורן בכפר סגנא ותרמו מן הטהור על הטמא, woraus wir zugleich erfahren, daß man in dem Orte das Zehntengesetz beobachtete. Es war einer der Orte, aus denen Wein für die Opfer im Tempel geliefert wurde (Menaḥ. VIII 6), was die Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes und der Zehnten zur Voraussetzung hat; (über die Lage siehe Neubauer, Géographie 82 ff.). Ein zweiter Vorfall mit einer Anfrage über levitische Reinheit in Jamnia wird in Makhšir. III 4 berichtet: מעשה באנשי המחוז שהיו מטינין בחול. אמרו להם חכמים אם כך הייתם עושים לא עשיתם טהרות מימיכם, Die Leute eines nicht genauer bezeichneten Gebietes in Palästina haben ihr Getreide mit Sand befeuchtet und die Frage lag vor, ob das Getreide hierdurch für Unreinheit empfänglich wird; die Weisen antworteten: Wenn ihr immer so verfahren seid, habet ihr noch nie levitisch Reines zubereitet. Ein dritter Fall in Toß. Kelim 2 XI 2: R. Joßê erzählte: מעשה שהביאו מכפר עדים לפני רבן גמליאל יותר מששים ערבות והיה משערן גדולה סאה סאה והקטנה שני לוגין וקרובין דברים, Man brachte vor R. Gamaliel aus Kefâr-ʿIddîm mehr als 60 Tröge, daß er entscheide, ob sie für die eine oder die andere Art levitischer Verunreinigung empfänglich sind. Es handelt sich wieder um einen Ort, wo diese Gefäße angefertigt wurden, und die Handwerker müssen auf ihre das levitische Reinheitsgesetz beobachtenden Käufer Rücksicht nehmen. Obwohl hier der für die früher angeführte Stelle gegebene Anhaltspunkt dafür, daß

Kraft der Erde des Auslandes, die Joßê b. Jo'ezer aus Ṣeredâ und Joßê b. Joḥanan aus Jerusalem um 100 v. Chr. zuerst ausgesprochen haben (Sabb. 14[b]), haben nur Ahroniden im Auge, die allein immer verunreinigt und durch diese Beschränkung an dem Betreten des Auslandes gehindert wurden. Und die wenigen tatsächlichen Vorfälle, die im Zusammenhange mit diesem Gesetze im Talmud angeführt werden (Toß. 'Abodâ zarâ I 8. 9, b. 13[a], jer. Berakh. III 6[a] 48, Šebi'ith VI 36[c] 20, Toß. 'Ahil. XVIII 18 + jer. Šebi'ith IV 36[c] 35,

---

es sich um das Heiligtum, beziehungsweise um Priester handelt, fehlt, scheint es mir nach allem Vorangegangenen sicher, daß an Ahroniden zu denken ist. Toß. Kelim 3 II 1. 2: אמר רבי מאיר מעשה באחר שכיפת שתי כיפין של תמרה להיות יושב עליה ובא מעשה לפני חכמים וטימאום. (2) אמר רבי שמעון מעשה באחד שהביא גריפות של זית שהוא משופה כמגדל לפני רבי עקיבא ואמר על זה הייתי יושב וטימאה לו. ראה תלמידיו תוהין. אמר להן מה לכם תוהין, כעורה מזו טימא רבי יהושע .., R. Meir erzählte: Jemand hatte zwei Palmblätter zusammengebunden, um sich darauf zu setzen, und fragte dann die Weisen, ob eine solche Sitzgelegenheit für levitische Unreinheit empfänglich sei; sie antworteten: Ja. R. Simon erzählte: Jemand brachte vor R. Akiba einen Zweig vom Ölbaum, der geglättet war wie ein Kasten, und erzählte, er sei darauf gesessen, und fragte, ob eine solche Sitzgelegenheit für Verunreinigung empfänglich sei. Als R. Akiba bejahend antwortete, bemerkte er, daß seine Schüler sich darüber wunderten, worauf er sagte: R. Josua hat noch minderwertige Sitzgelegenheiten für empfänglich für levitische Verunreinigung erklärt. R. Joßê erzählte: Vier Lehrer saßen bei R. Eleazar b. 'Azarja חרש in Sepphoris: R. Ḥuṣpith, R. Ješebhabh, R. Ḥalafthâ und R. Joḥanan b. Nuri; da brachte jemand das Ende von einem Pflock, das mit der Axt abgeschnitten war und ihm als Sitz gedient hatte; die Lehrer erklärten eine solche Sitzgelegenheit für nicht empfänglich. R. Eleazar b. Ṣadok erzählte: Enden von Stangen lagen auf dem Tempelberge und die Handwerker saßen auf denselben und glätteten Steine, ohne daß die Weisen daran gedacht hätten, daß diese Stangen dadurch für levitische Verunreinigung empfänglich werden. So erzählte R. Eleazar b. Ṣadok ferner: Zwei Holzklötze waren im Hause meines Vaters, der eine galt für empfänglich, der andere für unempfänglich für levitische Verunreinigung. Ich befragte meinen Vater nach dem Grunde dieser ungleichen Behandlung und er antwortete mir: Der ausgehöhlte ist empfänglich, der nicht ausgehöhlte ist unempfänglich und auf diesem saß der Prophet Ḥaggai. Es fehlt jeder Hinweis auf den Charakter der Besitzer aller dieser fraglichen Sitzgelegenheiten; aber im vorletzten Falle ist der Tempelberg, im letzten das Haus des Ahroniden Ṣadok der Schauplatz des Vorfalles, was wohl auch für die anderen Berichte angenommen werden darf. Toß. Kelim 2 V 3: ומעשה בבעל הבית אחד שהיו לו נצרים בתוך ביתו והיו שואלין אותן לבית האבל ולבית המשתה ובא מעשה לפני חכמים וטהרו. ראה שהן צריכין להן, נתנן להן בכות:ה ובא מעשה לפני חכמים וטמאום, Ein Mann hatte in seinem Hause Bretter, die sich Nachbarn in ein Trauer- und in ein Hochzeitshaus ausliehen; da kam die Frage vor die Weisen, ob diese Bretter dadurch für Verunreinigung empfänglich wurden, und sie verneinten es. Als der Mann sah, daß seine Nachbarn die Bretter benötigten, schenkte er sie ihnen; als dann die Frage wieder vor die Weisen kam, erklärten sie die Bretter für empfänglich für levitische Verunreinigung.

Moëd kat. III 81[c] 48 ff.), betreffen ausnahmslos Ahroniden, während keiner der großen Lehrer Anstand nahm, nach Kleinasien, Babylonien und Rom zu reisen. Und Semaḥ. IV 23 enthält die Vorschrift: Wenn ein Ahronide die Wohnung eines Heiden[1] besucht oder eine Grabstätte[2]

---

[1] Über das Betreten der Wohnung eines Heiden vgl. Toß. 'Ahil. XVIII 10: כיצד בודקין מדור העכוים. ישראל נכנס ואחר כך כהן ואם נכנס כהן תחלה אף על פי שמצאו רצוף בשייש או בפשיפס טמא, Wie untersucht man die Wohnstätte von Heiden auf Gräber? Erst geht ein Nichtahronide hinein, dann der Ahronide; geht dieser erst hinein, so ist er unrein, selbst wenn der Fußboden mit Marmor oder Mosaik gepflastert ist. Hiernach scheint es, daß die Untersuchung dieser Unreinheit, wie die des Aussatzes, von einem Priester vorgenommen werden mußte. Für die Untersuchung von Feldern auf Gräber siehe 'Ohal. XVI 4, Toß. XVI 8: Wer ein Feld auf Gräber untersucht, darf von seinem דמע essen; dagegen wer einen Verschütteten aus dem Schutte befreit, darf von seinem דמע nicht essen, (denn hier liegt sicher ein Toter, dort ist es zweifelhaft). Nun ist דמע, wie oben S. 75, 1, Priesterhebe mit Gewöhnlichem gemischt; es ist somit von einem Ahroniden die Rede, der, wie Häuser der Heiden, auch Felder auf Gräber untersucht. Die Kommentatoren fassen dieses als bloße Möglichkeit auf: aber es wird, wie beim Aussatz, Regel gewesen sein. (In Toß. 'Ahil. XVI 8 fragen den R. Joḥanan b. Zakkai seine Schüler, ob der ein Feld auf Gräber Untersuchende דמע essen dürfe; als er es verneinte, erinnerten sie ihn daran, daß er es früher für gestattet erklärte.) Dafür spricht Genes. rab. 89, 1 (Jalkut I 147), wonach R. Simon b. 'Abbâ, ein Ahronide, Totengräber gewesen sein soll; und sein Bruder Ḥijjâ b. 'Abbâ erzählt (b. Synh. 82[a]) vom Schädel des Königs Jojakim, als ob er ihn ausgegraben hätte. In Toß. 'Ahil. XVI 3, b. Nazir 65[a] untersucht R. Ješebhabh Felder auf Gräber. Sein Name findet sich nun bloß als der einer der 24 Priesterabteilungen in I Chron. 24, 13 und als der des Bruders des Hohenpriesters Ismael b. Kamḥith (b. Jomâ 47[a]); er dürfte also gleichfalls Ahronide gewesen sein. Abba Saul, der als Kneter im Hause des Patriarchen (b. Peßaḥ. 34[a]) als Ahronide zu denken ist, wofür auch seine Verwendung von unreiner Priesterhebe als Brennmaterial spricht, ist nach Niddâ 24[b] Totengräber; allerdings ist es fraglich, ob in beiden Fällen derselbe gemeint ist, vgl. Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul 20 ff. Das Feld der Trauer bei den Gräbern ('Ohal. XVIII 4, vgl. Levy, Neuhebr. WB. I 229[b]) darf weder bepflanzt, noch besäet werden, aber seine Erde ist rein und darf zu Öfen für Opfer verwendet werden; und die Schammaiten pflichten den Hilleliten darin bei, daß man solche Felder auf Gräber untersucht wegen der zum Peßaḥopfer sich Begebenden, aber nicht wegen der Priesterhebe. In Toß. Tohar. VI 7 wird erzählt: Ein Totkranker wurde von Genneßar nach Ḥamthan getragen und die Träger lösten einander ab; später bemerkten sie, daß der Mann tot war. Die Sache kam vor die Weisen, die nur die letzten Träger für verunreinigt erklärten. Es muß sich auch hier um Ahroniden oder Priesterhebe gehandelt haben, da sonst nicht einzusehen ist, wozu die Lehrer überhaupt befragt wurden.

[2] In Berakh. 19[b] erzählt R. Eleazar b. Ṣadok in einer Baraitha: Wir sprangen über Särge, um jüdischen Königen entgegenzugehen. Und in jer.

betritt oder ins Ausland geht, züchtigt man ihn. In 'Ahil. XVII 5 erörtern R. Eliezer und die Weisen das Quantum Erde vom heidnischen Boden, das verunreinigend wirkt; und R. Jehuda erzählt: Einmal kamen an die Söhne von Hohenpriestern aus dem Auslande Briefe, deren Siegel (aus Lehm) eine bis zwei Se'â ausmachten, und doch hatten die Weisen wegen der Verunreinigung keinerlei Bedenken. Es ist keineswegs als Zufall anzusehen, daß der Bericht gerade von Priestern erzählt; für Nichtahroniden galt die Vorschrift nicht. Und auch betreffs der den Götzenbildern zugeschriebenen Unreinheit (ʿAbodâ zarâ III 6. 8, Sabb. IX 1) bezeugen Vorfälle, daß Ahroniden allein auf dieselbe achteten.[1] Und zum Schlusse kann noch darauf

---

Berakh. III 6ª 65 lesen wir: R. Jannai sagte: Der Ahronide darf sich verunreinigen, um den König zu sehen. Als Kaiser Diocletian hierher kam, sah man R. Ḥijjâ b. 'Abbâ über die Gräber von Tyrus schreiten, der den Kaiser sehen wollte. Die hier genannten Lehrer waren alle Ahroniden.

[1] jer. Berakh. III 6ª, 42: R. Neḥemia, Sohn des R. Ḥijjâ b. 'Abbâ erzählte: Mein Vater ist unter dem Bogen in Cäsarea nicht durchgegangen. R. 'Ammi, R. Ḥizkija, R. Kohen und R. Jakob b. 'Aḥâ gingen auf der Straße von Sepphoris; als sie zum Bogen kamen, trennte sich R. Kohen von ihnen und schloß sich ihnen wieder erst an, als sie zu einem levitisch reinen Platze kamen. R. Ḥijjâ war darüber ärgerlich, da es für Thora nichts Verunreinigendes gibt. In jer. ʿAbodâ zarâ III 43ᵇ, 70: Gamaliel Zugâ ging auf R. Simon b. Lakiš gestützt auf der Straße. Als sie zu einem Götzenbilde gelangten, fragte Gamaliel, ob er da vorübergehen dürfe? R. Simon bejahte es und sagte: Geh nur vorbei und blende sein Auge. R. Jiṣḥak b. Mathnâ ging auf R. Joḥanan gestützt auf der Straße; als sie zur Götzenfigur der Bulê kamen, fragte R. Jiṣḥak, ob sie vorübergehen sollen? R. Joḥanan antwortete: Gehe vorbei und blende sein Auge. R. Jakob b. 'Iddi ging auf R. Josua b. Levi gestützt auf der Straße; als sie zum אדורי-Bilde kamen, [fragte R. Jakob, ob sie vorübergehen sollen? R. Josua] sagte ihm: Naḥum, der heilige Mann ging vorüber und du willst nicht vorübergehen? Gehe nur vorüber und blende sein Auge. Krauß (in Magyar Zsidó Szemle 1890, VII 390) schließt hieraus, daß die Juden des 3. Jahrhunderts die levitische Reinheit auch dieser Art strenge beobachteten, und verweist noch auf Hieronymus zu Jesaia 65, 4: Quemadmodum Samaritani et Judaei omnesque Haeretici, quales nuper sub magistro cerebroso in Gallia pullularunt, qui basilicas Martyrum declinantes, nos qui ibi orationes ex more celebramus, quasin immundos fugiunt. Aber es ist sonderbar, daß die drei großen Lehrer, R. Simon b. Lakiš, R. Joḥanan und R. Josua b. Levi, alle drei Zeitgenossen und Kollegen, das Vorübergehen ohne weiteres gestatteten; wobei klar und deutlich ersichtlich ist, daß nur der mit ihnen Gehende irgend ein Bedenken hatte, das die Lehrer nicht teilten. Auch ist ziemlich bestimmt ausgesprochen, daß die Frage selbst nur die anderen, nicht aber die befragten Lehrer betraf. Auch der Hinweis auf Naḥum, den hochheiligen Mann, kennzeichnet das Bedenken; es ist nicht etwa ein allgemein anerkanntes und betätigtes Reinheitsgesetz, das hier in Frage kommt, sondern die persönliche Frömmig-

hingewiesen werden, daß ein gelehrter Ahronide, der Sohn des R. Ḥanina b. Antigonos, im levitischen Reinheitsgesetze besonders bewandert war und sich in dessen Betätigung durch Strenge auszeichnete (b. Bekhor. 30ᵇ). Als nämlich einmal R. Jehuda und R. Joßê ihre Jünger zu ihm um Auskunft in einer die levitische Reinheit betreffenden Frage sandten, vermied er es, seine levitisch reinen Speisen in ihrer Nähe zu belassen, gab ihnen zwei seiner Jünger zur Gesellschaft und ging fort, um seine Speise in Sicherheit zu bringen. R. Joßê erklärte dieses dem über den Hochmut des Ahroniden erzürnten R. Jehuda damit, daß die Ahroniden seit der Zerstörung des Heiligtums sehr exklusiv seien und ihre levitisch reinen Speisen niemand anvertrauen.[1]

6. Ein lehrreiches Beispiel dafür, das die levitischen Reinheitsbestimmungen auch dort, wo von den Ahroniden und ihrer Priesterhebe auch nicht mit einem Worte die Rede ist, dieselben allein

keit einiger besonders strenger Lehrer. Denn in b. Peßaḥ. 104ᵃ wird von Menaḥem b. Simai, dem Heiligen, erzählt, daß er das Kaiserbild auf den Münzen nie angesehen hat, und ebenso in jer. ʿAbodâ zarâ III 42ᶜ 1, b. Moëd kat. 25ᵇ von Naḥum b. Simai, der natürlich mit Menaḥem identisch ist; vgl. Kohel. rab. zu 9, 10, § 2. Es ist dieses in ihrer äußerst strengen Haltung gegenüber dem Götzendienste in allen seinen Formen begründet.

[1] In Verbindung mit der Reinheit der Hände wird die Priesterhebe genannt in Jadaj. II 1. 2, Toß. I 15—18 (vgl. S. 118 ff.). In Toß. ʿEduj. I 8 steht folgendes: שלשה דברים אמרו לפני רבי ישמעאל ולא אמר להן איסור והיתר ופירשן יהושע בן מתיא. המפים מורסא בשבת אם לקולפה או לעשות לה פה כדרך שהרופאין עושין חייב, אם להוציא ממנה לחה פטור. (9) השום והבוסר והמלילות שריסקן מבעוד יום רבי ישמעאל אומר יגמור משתחשך, ורבי עקיבא אומר לא יגמור, אבל כהנים נהגו כדברי רבי ישמעאל. Die Bemerkung am Schlusse des Berichtes, daß die Ahroniden sich hierin nach R. Ismael richteten, gibt keinen Sinn; das hat bereits D. Pardo im חסדי דוד zur Stelle gezeigt; aber was er zur Erklärung vorbringt, befriedigt nicht im entferntesten. Am einfachsten schiene es, die Bemerkung auf den ersten Satz zu beziehen, insofern die Priester unter gewissen Umständen eine Blatter am Sabbath öffnen durften, (vgl. ʿErub. X 13. 14: הותבין יבלת במקדש אבל לא במדינה ואם בכלי כאן וכאן אסור. כהן שלקה באצבעו כורך עליו גמי במקדש אבל לא במדינה, אם להוציא דם כאן וכאן אסור). Aber auch dieses befriedigt nicht. Nun lautet aber der ganze, alle drei Punkte aufzählende Satz, von denen in der Toßiftha nur der erste angeführt ist, in der Mischna ʿEduj. II 5: המפים מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה לחה פטור. ועל הצד נחש בשבת אם מתעסק שלא ישכנו פטור ואם לרפואה חייב. ועל לפסין אירוניות שהם טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב. רבי אלעזר בן צדוק אומר אף במשא הזב טהורות מפני שלא נגמרה מלאכתן. Der dritte Punkt behandelt die Empfänglichkeit gewisser Geräte (vgl. b. Beṣâ 32ᵃ) für die verschiedenen Arten levitisch schwerer Verunreinigung. Nun ist es sehr wahrscheinlich, daß die Ahroniden in demjenigen der aufgezählten drei Punkte sich nach R. Ismael richteten, der sie als Ahroniden betraf. Auf diesen dritten Punkt bezieht sich die Bemerkung, die nur durch das Hinzukommen anderer Sätze von der richtigen Stelle verrückt wurde.

betreffen, bietet die ihrem Inhalte nach allerdings dunkle Mischna Beṣâ II 2:[1] „Fällt der Festtag auf den Sonntag, so muß man nach Ansicht der Schammaiten für denselben alles Unreingewordene behufs Reinigung schon am Freitag untertauchen; nach den Hilleliten sollen wohl Geräte schon am Freitag im Tauchbade gereinigt werden, aber Menschen dürfen auch am Sabbath baden. Beide Schulen stimmen darin überein, daß man levitisch verunreinigtes Wasser behufs Reinigung untertauchen darf, bis sich der Spiegel des Wassers im Steingefäße mit dem des Tauchbades berührt, aber nicht in einem Gefäße, das selbst behufs Reinigung untergetaucht werden muß, und daß man untertauchen darf מגב לגב ומחבורה לחבורה." Aus der zugehörigen Toß. Jôm tôbh II 7[2] ist zu ersehen, daß uns der Streit der beiden Lehrhäuser nicht in seiner ursprünglichen Fassung vorliegt, sondern diese selbst, wie so oft, den Gegenstand der Erörterung im Lehrhause in Ušâ gebildet und der Redaktor der Mischna eine der Darstellungen aufgenommen hat. Ist auch der Wortlaut der Toßiftha im einzelnen nicht klar, so ist es doch nach demselben nicht zweifelhaft, daß der Streit der Schammaiten und Hilleliten in der Mischna das Tauchbad der Ahroniden und die Reinigung ihrer Gefäße für den Genuß der Priesterhebe und den der levitisch reinen Speisen betraf. Die entsprechende Baraitha in b. Beṣâ 19ª,[3] deren Wortlaut gleichfalls schwer und nicht einwandfrei zu erklären ist,[4] besagt: Die Geräte, die der Ahronide im Hause hat, sind levitisch rein und er benutzt sie beim Pressen nicht geweihten, gewöhnlichen Öls. Nun möchte er sie beim Pressen von Trauben der Priesterhebe gebrauchen; zu diesem Behufe darf er sie zwecks Steigerung ihrer levitischen Rein-

---

[1] הל (יום טוב) להיות אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת. ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת. (3) ושוין שמשיקין את המים בכלי לטהרן אבל לא מטבילין. ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה.

[2] רבן שמעון בן גמליאל אומר, אומרין היו בית שמאי שאין הכהן טובל בתרומתו ביום טוב, אבל מטבל הוא מגב לגב ומחבורה לחבורה. כיצד מגב לגב. רצה לעשות גיתו על גבי בדו ובדו על גבי עיסתו הרי זה טובל בו ביום. כיצד מחבורה לחבורה. רצה שלא לעשות עיסתו על גבי גיתו של חבירו הרי זה מטבל את כליו.

[3] תנו רבנן, כיצד מגב לגב. הרוצה לעשות גתו על גבי בדו ובדו על גבי גתו עושה. כיצד מחבורה לחבורה. היה אוכל בחבורה זו ורוצה לאכול בחבורה אחרת הרשות בידו. jer. Beṣâ II 61ª, 58: כיצד מגב לגב. רצה לעשות עיסתו על גבי גיתו או גיתו על גבי עיסתו מטביל את כליו. כיצד מחבורה לחבורה. היה אוכל עם חבורה זו ונמלך לוכל עם חבורה אחרת טובל.

[4] Die Erklärung im Aruch (ed. Kohut II 219ᵇ) und die Rašis zur Mischna leuchten nicht ein, weil sie dem Wortlaute nicht entsprechen; dagegen scheint die von Maimonides einfach und richtig und ist oben im Texte wiedergegeben.

heit auch am Festtage untertauchen, weil es sich nicht um eigentliche Reinigung, sondern bloß um die Steigerung der bereits vorhandenen Reinheit handelt. Ebenso verhält es sich, wenn sich der Ahronide für eine Tischgesellschaft gereinigt hat, in der das Mahl in levitischer Reinheit eingenommen wird, er aber jetzt in einer anderen Gesellschaft den zweiten Zehnten essen möchte; da darf er behufs Erhöhung seiner Reinheit auch am Festtage ein Tauchbad nehmen (Ḥagigâ II 6). Hiernach darf der noch nicht gereinigte Ahronide nach Ansicht der Schammaiten für seine Priesterhebe am Festtage nicht baden; dagegen darf er die vor dem Feste erzielte Reinheit durch ein Bad auch am Feste steigern.[1]

7. Ich glaube, es hat sich aus dieser Untersuchung mit ziemlich großer Sicherheit ergeben, daß alle Teile des levitischen Reinheitsgesetzes, die in der Halacha so ausführlich behandelt werden, ausschließlich wegen des Heiligtums und seiner Opfer und wegen der Ahroniden und ihrer Priesterhebe, nach der Zerstörung des Heiligtums aber nur wegen der letzteren erörtert und bis ins kleinste ausgebaut wurden. Hieraus allein folgt schon und ausdrückliche Vorschriften bestätigten es, daß auch die dem Amhaareṣ beigelegte hochgradige levitische Unreinheit nur aus Rücksicht auf die vor jeder Verunreinigung zu wahrenden Ahroniden und wegen deren rein zu genießender Priesterhebe so streng beurteilt und nach den verschiedensten Seiten beleuchtet wurde. Die Grundzüge dieser Behandlung wurden schon im Lehrhause in Jamnia geschaffen; aber erst in Ušâ erweiterten die Lehrer, besonders R. Meir, den Schutzwall, der den Ahroniden und seine Priesterhebe vor der Verunreinigung des Amhaareṣ bewahren sollte. Die Amhaareṣfrauen sind es, die mit ständiger hochgradiger Unreinheit behaftet sind, und alles, was zu ihnen in irgendwelche, noch so entfernte Beziehung tritt, wird unrein; die Kleider des Amhaareṣ übernehmen die hoch-

---

[1] Gegen diese Erklärung spricht nur, daß nicht bekannt ist, daß für das Pressen von Wein ein anderer Grad levitischer Reinheit erforderlich ist, als für das von Öl. Da auch der Teig des Ahroniden genannt ist, handelt es sich vielleicht um einen Trog zum Kneten, den er für seinen Teig levitisch gereinigt hat, den er aber jetzt zum Pressen von Wein und Öl gebrauchen möchte, die als Flüssigkeiten höhere Reinheit erfordern. Das eigentümliche על גב werden wir noch in anderen Vorschriften über levitische Reinheit antreffen, z. B. Toß. Niddâ IX 18: חזרו ואמרו כל הגת שנעשית על גבי בשר התאוה טמאה לקודש וטהורה לתרומה... רבי אליעזר בן יהודה איש כפר אובלין אומר אפילו נעשית על גב עוף אחד ועל גב תרנגולת אחד טמאה לקודש וטהורה לתרומה, siehe Seite 102 ff. Es ist schon hier zu bemerken, daß Geigers Hypothese von den חבורות als Laiengenossenschaften aus dieser Stelle, wenn sie von Priestern handelt, keinen Beleg hat.

gradige Unreinheit von der Frau und wirken gleichfalls verunreinigend. Neben der Priesterhebe werden vor dieser Verunreinigung auch nichtgeweihte levitisch reine Lebensmittel zu schützen gesucht, welche der Ahronide für sich zubereitet. Ob auch die gleichgearteten Lebensmittel des Nichtahroniden die gleiche Behandlung erfuhren, wird erst der folgende Abschnitt aufhellen.

8. Ob aber die Ahroniden auch in Wirklichkeit mit ihrer Priesterhebe so umgingen, wie es alle diese Vorschriften forderten, nach denen jene wie Heiliges behandelt werden sollte? Nicht nur darin, daß der Ahronide, wenn er mit einer wirklichen Unreinheit behaftet ward, ohne die vorgeschriebene Zeit der Reinigung abzuwarten und ohne Tauchbad Priesterhebe nicht genoß; denn dieses ist in Lev. 22, 14—16 ausdrücklich verboten.[1] Aber genaueres setzt ʿEduj. I 8 (Maʿaßer šeni II 4) voraus:[2] „Priesterhebe von Wicke soll man nach den Schammaiten in levitischer Reinheit weichen und zerreiben; dagegen darf man sie in Unreinheit dem Vieh als Futter geben. Nach den Hilleliten muß bloß das Weichen in levitischer Reinheit erfolgen, dagegen darf man die Priesterhebe in Unreinheit zerreiben und auch dem Vieh geben. Šammai sagt: Man esse sie trocken; R. Akiba sagt: Alles darf in Unreinheit vorgenommen werden." Es handelt sich um Wicke, die als Viehfutter eigentlich nicht abgabenpflichtig ist;[3] da sie aber im Notfalle als Nahrungsmittel dient,

---

[1] Wir finden auch im wirklichen Leben, daß der Eintritt des Abends abgewartet wurde, in der interessanten Debatte über den Zeitpunkt des Abend-Š'maʿ in b. Berakh. 2[b] in der Baraitha: מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין. משעה שקדש היום בערבי שבתות, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן. רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן. אמר לו רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. Hiernach die Mischna Berakh. I 1: מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר . . ., und in einer anderen Baraitha Berakh. 2[b], Toß. I 1: מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית, משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן. Es hat dieses zur Voraussetzung, daß in jedem Orte Ahroniden leben, an denen man dieses beobachten kann. In Kethub. 26[a] erzählt der Amoräer Samuel: מעשה באדם אחד שהיה מסיח לפי תומו ואומר זכורני כשאני תינוק ומורכב על כתיפו של אבא והוציאוני מבית הספר והפשיטוני את כותנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב (ורבי חייא מסיים בה, וחבירי בדילין ממני והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות) נאמן אדם לומר . . . und Toß. Kethub. III 3: ושאמר רבי פלוני והעלהו רבי לכהונה על פיו, צא וטבול לתרומתך.

[2] כרשיני תרומה בית שמאי אומרים שורין ושפין בטהרה ומאכילין בטומאה. בית הלל אומרים שורין בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה. שמאי אומר יאכלו צריד. רבי עקיבא אומר כל מעשיהם בטומאה.

[3] Über die Abgabenpflichtigkeit von Bodenerträgnissen streiten die beiden Schulen auch in anderen Fällen, z. B. betreffs des Kümmels in ʿEduj. V 3, wo aber die Hilleliten den strengeren Standpunkt einnehmen.

wurde sie für abgabenpflichtig erklärt.[1] Allein der Grad der Heiligkeit der Priesterhebe von Wicke ist nicht der der Priesterhebe von Getreide, Wein und Öl; dieses geben auch die Schammaiten zu. Der erste Lehrer, der die Frage aufgeworfen hat, Šammai, hat den Genuß nur trockener, für levitische Verunreinigung nicht empfänglicher Priesterhebe gestattet, damit die Verunreinigung sicher vermieden werde.[2] Die Schammaiten sind schon weniger streng, sie gestatten die Verwendung der Priesterhebe auch in Flüssigkeit, allerdings bei Beobachtung der levitischen Reinheit, die sie auch beim Zerreiben fordern, von der sie aber beim Füttern des Viehs ganz absehen. Die Hilleliten erkennen die Forderung der Reinheit nur für das Weichen der Wicke in einer Flüssigkeit an, da durch solche die hinzutretende Unreinheit noch gesteigert würde; R. Akiba geht noch weiter und gestattet den Priestern jede Art der Ver-

---

[1] Wir sehen hier die in den Evangelien gegeißelte Ausdehnung der levitischen Abgaben auf diese Art von Bodenerträgnissen und dürfen annehmen, daß sie zu irgendeiner Zeit zu den charakteristischen Merkmalen der herrschenden Schule gehörte. In dem vorliegenden Streite der beiden Schulen ist die Abgabenpflichtigkeit der Wicke bereits vorausgesetzt.

[2] Šammai ist es, der als Urheber dieser die levitische Reinheit der Priesterhebe schützenden Maßregeln anzunehmen ist. In ʿOrlâ II 4 ist folgendes zu lesen: כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה ובערלה ובכלאי הכרם אסור ובית שמאי אומרים אף מטמא, ובית הלל אומרים לעולם אינו מטמא עד שיהא בו כביצה. (5) דוסתאי איש כפר יתמה היה מתלמידי בית שמאי ואמר שמעתי משמאי הזקן שאמר לעולם אינו מטמא עד שיהא בו כביצה, Jeder Gärstoff, jedes Gewürz und jede Priesterhebe, und zwar bei Priesterhebe, bei Früchten von noch verbotenen neuen Pflanzungen und bei Getreide im Weingarten, machen alles, worein sie fallen, zum Genießen verboten. Die Schammaiten sagen: Auch wenn es sich um dieselben Dinge in levitisch unreinem Zustande handelt, ist ihre verunreinigende Wirkung eine ebenso weitgehende; die Hilleliten sagen: Sie machen nur dann unrein, wenn sie in der Größe eines Eies vorhanden sind. Doßithai aus Kefâr-Jathmâ, ein Jünger der Schammaiten, sagte: Ich habe von Šammai, dem Alten, gehört: Es wirkt nicht verunreinigend, solange es nicht so groß wie ein Ei ist. In ʿOrlâ II 11 heißt es: Sauerteig aus nicht geweihtem Mehl und Sauerteig aus Priesterhebe, die in einen Teig fallen, aber nur vereint Gärung veranlassen, ... Joëzer איש הבירה, ein Jünger der Schammaiten, erzählte: Ich fragte Gamaliel, den Alten, als er im Osttore stand, und er sagte mir: Sie machen den Teig nur dann verboten zu genießen, wenn der verbotene Sauerteig allein die Gärung veranlassen kann. (Betreffs der ersten Stelle sei noch bemerkt, daß sie ursprünglich nur von Priesterhebe handelte und die Einfügung der andereren Gegenstände die vorliegende Störung im Satzgefüge verursachte.) Auch andere Fragen der levitischen Verunreinigung hat Šammai zum ersten Male vorgebracht, wie in der Baraitha b. Nazir 52b: שמאי אומר אפילו עצם מן השדרה או מן הגולגולת, Šammai sagt: Auch ein einzelner Knochen von der Wirbelsäule oder dem Schädel verunreinigt den Naziräer.

wendung dieser Priesterhebe ohne Rücksicht auf die levitische Reinheit.[1] Aus der ganzen Kontroverse ist zu ersehen, wie der Ahronide die Priesterhebe im allgemeinen behandeln sollte; entweder soll er sie trocken essen oder sich vor dem Genusse die Hände waschen.[2]

Aus dem Leben haben wir für die Beobachtung dieser Forderungen nur vereinzelte Beispiele. Sifrê Num. 116, p. 36ª, b. Peßaḥ. 72ᵇ berichtet: R. Tarfon — ein Mitglied des Lehrhauses in Lydda und Jamnia und Ahronide — kam einmal zu spät ins Lehrhaus; von R. Gamaliel nach der Ursache befragt, erzählte er: Ich habe Opferdienst verrichtet, und erklärte dieses dem verwunderten R. Gamaliel dahin, daß das Essen der Priesterhebe außerhalb Jerusalems dem Opferdienste im Heiligtum gleich komme.[3] Diese Behandlung der Priesterhebe setzt aber das für den Opferdienst vorgeschriebene Waschen der Hände voraus. Vom selben R. Tarfon erzählt jer. Dammai I 22ª 43: Er saß einmal beim Essen und es fiel ihm ein

---

[1] Über diese Meinungsverschiedenheiten liegen zwei Berichte vor in Toß. Maʿaßer šeni II 1: כרשיני תרומה בית שמאי אומרים שורין. ושפין בטהרה ומאכילין בטומאה, ובית הלל אומרים שורין בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר בית שמאי אומרים שורין בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטומאה. אמר רבי יוסי זו משנת רבי עקיבא, לפיכך הוא אומר ינתנו לכל כהן. וחכמים לא הודו לו. Nach dem Berichte des R. Meir hat R. Akiba die Ansicht der Hilleliten angenommen, nach R. Joßê hat er sich auch darüber geäußert, daß man Priesterhebe von Wicke jedem Priester geben dürfe, auch einem, der die levitische Reinheit nicht beobachtet. Doch haben wir keinen Beleg dafür, daß diese Scheidung der Priester hinsichtlich der Abgaben in den judäischen Lehrhäusern vor 136 bekannt war. Denn der darauf bezügliche Satz in Ḥallâ IV 8 gehört nicht mehr R. Gamaliel, sondern wahrscheinlich gleichfalls dem R. Joßê, der für seine Meinung aus den Worten des R. Akiba einen Beleg gewinnen wollte und dieselben in diesem Sinne auslegte. Zu beachten ist, daß Hillel selbst sich zu dieser Frage wahrscheinlich nicht geäußert hat; vielleicht verhielt er sich ablehnend, wie in der bald zu behandelnden Frage über die levitische Reinheit beim Weinlesen (S. 141).

[2] Dieselbe Meinungsverschiedenheit ist auch betreffs der Priesterhebe von Fönnkraut überliefert in Maʿaßer šeni II 3, wozu Toß. II 1 meldet: תלתן של תרומה בית שמאי אומרים כל מעשיה בטהרה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטהרה חוץ מהפיפתה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים כל מעשיה בטהרה חוץ מתפיפתה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטומאה חוץ משרייתה; über jer. III 53ᶜ 21 vgl. Schwarz zur Toßifthastelle. Šammais Meinung ist hier nicht verzeichnet; vielleicht wurde die Frage erst von den Schammaiten gestellt.

[3] Sifrê zuttâ in Jalkut zu Num. 18, § 754: אמרו עליו על רבי טרפון שהיה אוכל תרומה בשחר ואומר הקרבתי תמיד של שחר, ואוכל תרומה בין הערבים ואומר הקרבתי תמיד של בין הערבים, Man erzählt von R. Tarfon, daß er am Morgen Priesterhebe aß und sagte, er habe das Morgenopfer dargebracht, und am Abend Priesterhebe aß und sagte, er habe das Abendopfer dargebracht.

Stück Brot aus der Hand; da fragten die Leute, was das zu bedeuten habe, und er antwortete: Ich habe mir eine Axt ausgeliehen und mit derselben levitisch reine Speisen zubereitet. Es wird vorausgesetzt, daß er die fremde Axt nicht hätte gebrauchen dürfen, ohne sie vorher levitisch zu reinigen.[1] Der Sohn des R. Ḥanina b. Antigonos hat, wie aus dem bereits (S. 83) angeführten Berichte (b. Bekhor. 30[b]) hervorgeht, seine levitisch reinen Speisen mit besonderer Aufmerksamkeit vor jeder Verunreinigung geschützt. Und dasselbe taten auch andere Ahroniden, da R. Joßê zu diesem Vorgehen bemerkt: Seit der Zerstörung des Heiligtums legen die Ahroniden besonderen Stolz an den Tag, insoferne sie ihre levitisch reinen Lebensmittel niemand anvertrauen. Da R. Joßê der Zeit, die er hier schildert, nicht fern steht und auch durch seinen Vater R. Ḥalafthâ über die Verhältnisse vor und nach der Zerstörung unterrichtet worden war, ist seiner Bemerkung ohne weiteres Glauben zu schenken. Und es ist auch natürlich, daß der Untergang des Tempels die Ahroniden in bezug auf die levitischen Gesetze strenger zu werden veranlaßte, da sie befürchten mußten, ohne den Opferdienst ihre Bedeutung völlig einzubüßen. Freilich, wie viele Ahroniden so vorgingen, wie der Sohn des R. Ḥanina, ist aus den Worten des R. Joßê nicht zu erkennen. Und da muß auf den gleichfalls berührten Bericht (S. 86, 1) über einen Vorfall aus der Mitte des 2. Jahrhunderts hingewiesen werden (b. Kethub. 26[a]): Samuel berichtete: Ein Mann erzählte gesprächsweise: Ich erinnere mich, wie man mich, als ich noch klein war und auf der Schulter meines Vater getragen wurde, aus der Schule holte, mich entkleidete und untertauchte, damit ich am Abend Priesterhebe esse; R. Ḥijjâ — nach Babhâ kammâ 114[b] R. Ḥanina, was richtiger ist, da es sich um eine Begebenheit aus dem Lehrhause des Patriarchen R. Jehuda handelt, — schloß diesen Bericht folgendermaßen: Meine Schulgenossen hielten sich von mir ferne und nannten mich Joḥanan, den Teighebeesser; auf diese Erzählung hin erkannte Rabbi den Mann als Ahroniden an. Hiernach ließ man auch Kinder ein Tauchbad nehmen und bis zum Abend warten, wenn sie Priesterhebe essen sollten; und die Schulkinder wußten, daß sie sich von einem Kameraden, der ein Tauchbad genommen hatte, fernhalten müssen, um ihn nicht zu verunreinigen. Es muß aber in dem Orte dieses

---

[1] Daß er aus dem Fallen eines Bissens auf eine kurz vorher begangene Unterlassung schließt, ist eigentlich ein unzulässiger Aberglaube (Toß. Sabb. VII 13, b. Synh. 65[b] unten: איזהו מנחש, האומר נפלה מקלי מידי, נפלה פת מפי . .).

Knaben ziemlich selten vorgekommen sein, da die Kinder für ihn den angeführten Spitznamen wählten.[1]

9. Eine sehr bezeichnende Erzählung von tatsächlicher Wahrung levitischer Reinheit bei der Priesterhebe in früherer Zeit führt ein anderes Bild vor. In 'Abôth di R. Nathan XII 28ᵇ lesen wir: „Ein Mann aus bêth-Ramâ[2] lebte in besonders strenger Frömmigkeit (מדת חסידות); da schickte R. Joḥanan b. Zakkai einen Schüler — nach der zweiten Rezension den R. Josua b. Ḥananjâ — zu ihm, daß er ihn näher kennen lerne. Dieser traf den Mann, als er gerade Öl auf den Herd stellte, es dann von dort nahm und in einen Graupenbrei goß;[3] da fragte ihn der Jünger: Was tust du da? Er erwiderte: Ich bin ein hochstehender Priester (כהן גדול) und esse

---

[1] Vgl. auch das Gleichnis für den göttlichen Ursprung der Seele und deren Reinheit in der Baraitha in Niddâ 30ᵇ unten: תנא דבי רבי ישמעאל משל לכהן שמסר תרומה לעם הארץ ואמר לו, אם אתה משמרה בטהרה מוטב, ואם לאו הריני שורפה לפניך, Die Seele im menschlichen Körper gleicht dem Falle eines Ahroniden, der einem Amhaareṣ Priesterhebe in Verwahrung gibt und ihm sagt: Bewahrst du sie in levitischer Reinheit, dann ist es recht; wenn nicht, dann verbrenne ich sie in deiner Gegenwart. Der Amhaareṣ dürfte wohl als Ahronide gedacht sein. Die schwerere Verantwortlichkeit der Seele für die Taten des Menschen wegen ihres himmlischen Ursprunges kennzeichnet eine von R. Ḥijjâ vorgetragene Baraitha in Lev. rab. 4, 5 durch folgendes, dem Kreise der Ahroniden entlehntes Gleichnis: Ein Priester hatte zwei Frauen, eine die Tochter eines Ahroniden, die andere die eines Laien; er übergab ihnen Teig aus Priesterhebe, den sie bald levitisch verunreinigten. Zur Rede gestellt, schiebt die eine die Schuld auf die andere; der Priester jedoch machte nur die Tochter des Ahroniden verantwortlich, indem er ihr sagte: Die Tochter des Laien war in ihrem Vaterhause an derartiges nicht gewöhnt; du aber bist die Tochter eines Ahroniden und warst in deinem Vaterhause an solche Dinge gewöhnt, deshalb ziehe ich dich zur Verantwortung. Dieses Gleichnis setzt voraus, daß die Ahroniden um 200 in Galiläa die Reinheit der Priesterhebe im allgemeinen beobachteten.

[2] Midraš haGadôl bei Schechter, Note 77 hat bêth-Ramathâ, die zweite Rezension der 'Abôth Nathan 28ᵇ Ramath-bêth-ʿAnath. Ein Ort bêth-ʿAnath lag nach Judic. 1, 33 im Stammgebiete Naftalis, also in Galiläa. Nach Toß. Mikw. VI 3 lag Rûm-bêth-ʿAnath in der Nähe von Sikhnin, dem Wohnsitze des R. Ḥanina b. Teradjon, vgl. Schlatter, Jochanan b. Zakkai 127.

[3] Es ist von Interesse, daß in Tebûl jôm II 3 die Mischna, die die verunreinigende Kraft und den Grad der Unreinheit des טבול יום behandelt: המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין שנגע טבול יום במקצתן, פסל את כולם. המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה שנגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו, an dem aus Priesterhebe zubereiteten Brei mit Öl exemplifiziert, den auch der Priester aus bêth-ʿAnath für sich kocht; vgl. auch Toß. Tohar. II 2. Der Brei bestand aus Graupe, Knoblauch und Öl, vgl. Nedar. VI 10 und die Baraitha Nedar. 53ᵇ, jer. VI, Ende 40ᵃ.

die Priesterhebe in levitischer Reinheit. Da fragte der Jünger: Ist dieser Herd unrein oder rein? Der Priester antwortete: Gibt es denn nach dem Gesetze der Thora einen levitisch unreinen Herd? Die Thora spricht nur von einem unreinen Ofen, denn es heißt (Lev. XI 33): In jedem irdenen Gefäß, in dessen Inneres ein Reptil fällt, wird alles unrein und das Gefäß sollt ihr zerbrechen! Der Jünger entgegnete: Was die Thora von der Verunreinigung des Ofens gesagt hat, gilt auch vom Herd, denn es heißt (Lev. XI, 35): Ofen und Herd, wenn verunreinigt, muß zerschlagen werden, denn sie sind unrein. Dann fügte der Jünger noch hinzu: Wenn du immer in dieser Weise vorgegangen bist, hast du nie levitisch reine Priesterhebe gegessen." Es wird von diesem galiläischen Priester als etwas Außergewöhnliches vermerkt, daß er strengfromm lebte, und als ein Zug dieser Strenge wird die Beobachtung der levitischen Reinheit der Priesterhebe angeführt. Da sich R. Joḥanan b. Zakkai veranlaßt sieht, das Tun des Mannes näher beobachten zu lassen, muß es ziemlich selten gewesen sein; und auch der Priester hebt es hervor, daß er die Reinheit beobachte, diese kann also auch bei Priesterhebe nicht allgemein gewesen sein. Der Priester ist nicht nur bei deren Genuß auf die levitische Reinheit bedacht, sondern auch während ihrer Zubereitung zur Speise, wobei auf die Gefäße, in denen die Priesterhebe gekocht wird, den Ofen, auf dem der Topf steht, — nach der Meinung des Jüngers auch auf den Herd, — die Geräte, die in Verwendung kommen, und auf die Zusätze zur Speise zu achten war. Es ist somit begreiflich, daß für einen die levitische Reinheit beobachtenden Priester alle Teile des levitischen Reinheitsgesetzes dargelegt werden mußten.[1] Lieh er sich noch, wie R. Tarfon,

[1] Den Inhalt des größten, 30 Abschnitte umfassenden Traktates der Mischna, Kelim bilden die Bestimmungen über die levitische Reinheit der Geräte und Gefäße. Hier werden die für die verschiedenen Arten der Verunreinigung in Frage kommenden Punkte: Form, augenblickliche Verfassung, Größe, Zusammensetzung, Stoff, Art der Anfertigung und Verwendung und die Empfänglichkeit für die Verunreinigung ausführlich behandelt. Daß es sich hierbei in erster Reihe um die Gefäße und Geräte der Ahroniden handelt, haben wir bereits gesehen. Es sei hier im Vorübergehen bemerkt, daß wohl die Grundlagen aller dieser Vorschriften schon von den Schammaiten und Hilleliten herrühren, der eigentliche Ausbau aber, wie an einzelnen Sätzen anschaulich der Traktat ʿEdujôth lehrt, von R. Eliezer, R. Josua, R. Gamaliel, R. Joḥanan b. Nuri und R. Akiba stammt. Es muß zur Zeit dieser Lehrer, d. h. um 90—120 eine besondere Veranlassung zu diesen schwierigen Auseinandersetzungen vorgelegen haben, welche auch der praktischen Seite nicht entbehrt haben wird. Es war der für die Halacha große Entscheidungskampf zwischen den Schammaiten und Hilleliten, der in Jamnia zwischen R. Eliezer

von einem Nachbar irgend ein Gerät aus, so kamen alle Bestimmungen über den Amhaareṣ in Betracht, wenn alles glatt verlaufen sollte. Der obige Priester aber ist trotz seiner Frömmigkeit nicht streng genug, da er die von der pharisäischen Gesetzesauslegung geschaffenen Reinheitsvorschriften nicht kennt oder als Sadducäer nicht anerkennt; er ist also für den Lehrer ein כהן עם הארץ. Dieser Vorfall dürfte sich um 60 abgespielt haben, als R. Joḥanan b. Zakkai noch in Galiläa wohnte (siehe Kap. XI, § 9).

Einer etwas früheren Zeit gehört der Amhaareṣ-Priester in Toß. ʿAbodâ zarâ III 10 an: R. Gamaliel, der Alte, verheiratete seine Tochter an den Priester Nethan'êl b. Simon und vereinbarte mit ihm, daß seine Frau mit ihm levitisch reine Speisen nicht zubereiten solle.[1] Im Hause des R. Gamaliel haben alle Familienmitglieder, vielleicht aus Rücksicht auf die amtliche Stellung des R. Gamaliel, die einen regelmäßigen Aufenthalt auf dem Tempelberge erforderte (Šekal. III 3 und sonst), auf die levitische Reinheit geachtet,[2] während der neue Schwiegersohn dieser entweder gleichgiltig gegenüberstand oder sie mindestens nicht so streng beobachtete, wie es R. Gamaliel wünschte; deshalb sollte die Frau nicht verpflichtet sein, die Priesterhebe des Amhaareṣ, die hier in erster Reihe gemeint ist, zuzubereiten. Wir finden den Amhaareṣ-Priester auch in Derekh'ereṣ I:[3] Abba Ḥilfai sagte im

---

und R. Akiba ausgefochten wurde und in dem jeder auch für das Leben der Ahroniden maßgebende Punkt gründliche Beleuchtung erforderte.

[1] R. Gamaliel ist als הזקן bezeichnet, worunter in der Regel Gamaliel I. verstanden wird; ob Simon b. Nethan'êl mit dem Schüler des R. Joḥanan b. Zakkai in 'Abôth II 8 identisch ist? Die Charakteristik als ירא חטא seitens des Lehrers würde nicht dagegen sprechen und auch mit seiner Nichtbeachtung des levitischen Reinheitsgesetzes nicht in Widerspruch stehen. Wenn Gamaliel II. gemeint ist, der auch als הזקן bezeichnet vorkommt, so ist auch Simon b. Nethan'êl ein anderer; jener hat das levitische Reinheitsgesetz beobachtet (Toß. Ḥagigâ III 2, siehe weiter S. 120). Vgl. Frankel, דרכי המשנה 90 und Toßafôth Niddâ 6[b] s. v. בשפחתו.

[2] Es ist sowohl für die Geschichte der Entwicklung der Reinheitsgesetze, wie auch für die der Halacha sehr bezeichnend, daß einer der wenigen Sätze Gamaliels I. auf das Reinheitsgesetz Bezug hat, ʿOrlâ II 12, siehe S. 87, 2.

[3] אבא הילפי אומר משום אבא הגרא אביו, אל תהי פרוץ בנדרים שלא תמעול בשבועות ואל תתארח אצל כהן עם הארץ שמא יאכילך בקדשי שמים. In einer Baraitha in Nedar. 20[a] steht dafür: ואל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ שסופך להאכילך תרומה, Priesterhebe, die nach der Tempelzerstörung das einzige Geweihte war. Den Tradenten des Satzes kennen wir als Ḥalafthâ b. Ḥagrâ aus b. Sabb. 105[b], wo er einen Ausspruch des R. Joḥanan b. Nuri überliefert, sonach ein Kollege des R. Joßê b. Ḥalafthâ in Sepphoris gewesen sein kann, der ebenfalls Sätze des R. Joḥanan b. Nuri aus Galiläa mitteilt. Hierzu stimmt gut, daß der Tradent Ḥilfais R. Simon b. Eleazar, ein Schüler des R. Meir ist. Hiernach dürfte der Vater Ḥilfais,

Namen seines Vaters Abba Ḥagrâ: Sei nicht zügellos in Gelübden, damit du nicht sündigst durch Schwüre, und laß dich nicht von einem Amhaareṣpriester bewirten, denn er gibt dir vielleicht Gott Geweihtes zu essen.[1] Es ist ein Priester, der den Charakter der geweihten Priesterhebe nicht achtet und diese auch einem Nichtahroniden vorsetzt. Und in der Baraitha b. Jebam 114[a]: Wenn der Sohn eines Ḥaber-Ahroniden den Vater seiner Mutter, einen Amhaareṣ-Ahroniden, besucht, so ist nicht zu befürchten, daß dieser dem Enkel verunreinigte Priesterhebe vorsetzen wird (oben S. 52, 1). Hier wiederum ist vom Amhaareṣ angenommen, daß er ohne Rücksicht auf den in seinem Hause herrschenden Grad der Unreinheit, den er, wie natürlich, nicht anerkennt, die für einen Ḥaber unreine Priesterhebe demselben als levitisch rein vorsetzt. Und so gibt Toß. Dammai III 1—3[2] Vorschriften über die Priesterhebe, aus denen hervorgeht, wie wenig Vertrauen man in die Behandlung derselben seitens eines solchen Ahroniden setzte. Und Sifrê zuttâ (Jalkut Num. 754 zu 18, 7[a]) sagt:[3] Wer die Priesterhebe einem Ahroniden gibt, der sie nach Vorschrift verzehrt, dem wird es angerechnet, als ob er Opferdienst geleistet hätte. Es galt also, die Priesterhebe nicht bloß vor der vom Laien-Amhaareṣ ausgehenden Verunreinigung zu bewahren, sondern auch den Priester-Amhaareṣ zu bestimmen, in seinem Hause die Vorschriften der levitischen Reinheit zu beobachten und sich selbst für den Genuß der Priesterhebe und deren

---

Abba Ḥagrâ, ein Kollege des R. Joḥanan b. Nuri gewesen sein; und ist vielleicht יהודה בן אגרא איש כפר עכו, von dem R. Simon b. Gamaliel in Toß. Kilʿajim I 12 einen Satz mitteilt und der auch in Toß. Kethub. I 2 vorkommt und in jer. Pe'â III 18[c] 32, Kethub. I 25[b] 46 יהודה בן חגרא heißt, ein Bruder des Abba Ḥilfai. In Toß. Niddâ III 3 tradiert er freilich einen Ausspruch des R. Joßê, was bestätigen würde, daß er in Galiläa lebte und mit diesem verkehrte, als das Lehrhaus in Ušâ noch nicht bestand. Vgl. zum Satze Abba Ḥagrâs noch 'Abôth di R. Nathan XXVI 41[b] und siehe Kap. VII, 3.

[1] Diese Rücksichtslosigkeit werden wir bei galiläischen Priestern in noch anderer Behandlung der Priesterhebe finden Kap. VI 5—7.

[2] כשם שאין נותנין תרומה אלא לכהן חבר, כך אין משלמין קרן והומש אלא לכהן חבר. (2) האוכל תרומת עם הארץ משלם קרן והומש לכהן חבר והחבר נוטל דמיב ימפייס את עם הארץ. (3) תרומת חבר ותרומת עם הארץ שנתערבו כופין את עם הארץ ליטול הלקו. . . . אוכל כהן חבר עם כהן עם הארץ שעושה בטומאה, אבל בזמן שעושה בטהרה לא יאכל ממנו מפני שמאכילו בשר בבור טהור ומשקהו יין רבעי. Zum verderbten Texte der Zuckermandelschen Ausgabe vgl. Schwarz zur Stelle. In Toß. Pe'â IV 7, wo die Unterschiede zwischen den Tempelheiligtümern und den geweihten Abgaben des Priesters auf dem Lande aufgezählt werden, heißt es: קדשי הגבול נותנין לכל הבר, Die auf dem Lande gibt man jedem Ḥaber; es muß, wie Schwarz I 42[b], Note 49 ausführt, heißen: אין נותנין אותן אלא לחבר, Man darf sie nur einem Ḥaberpriester geben.

[3] כל מי שהוא נותן תרומה למי שהוא אוכלה כמצותה מעלין עליו כאילו עובד עבודה.

Handhabung levitisch rein zu halten. Es gilt hiernach für diesen Amhaareṣ all das in erhöhtem Maße, was die Lehrer in Ušâ für den Amhaareṣ im allgemeinen an strengen Maßregeln geschaffen haben; und die Frage ist wohl berechtigt, ob der Amhaareṣ der Halacha nicht bloß in einigen, bereits aufgewiesenen Stellen, sondern überhaupt in erster Reihe der das levitische Reinheitsgesetz nicht beobachtende Ahronide ist?

Zum Schlusse möchte ich nur noch auf eine praktische Maßregel hinweisen, die in Galiläa seitens eines Lehrers in Ušâ zur Wahrung der levitischen Reinheit der Ahroniden in der Reinsprechung von Tiberias getroffen wurde. Die Tatsache selbst ist in verschiedenen, in einigen Einzelheiten voneinander abweichenden Berichten erzählt, die aber in der Hauptsache übereinstimmen. Keiner derselben ist auffallenderweise ganz als Baraitha und in hebräischer Sprache erhalten, sondern in jüngeren, in der ersten Hälfte oder stückweise aramäischen Bearbeitungen. In b. Sabb. 33ᵇ unten wird erzählt,[1] „daß R. Pinḥas b. Jair seinen Schwiegervater R. Simon b. Joḥai, der einer nicht näher bezeichneten Stadt — nach den Parallelberichten Tiberias — aus Dankbarkeit einen Dienst leisten wollte, darauf aufmerksam machte, daß es in der Stadt eine Stelle gebe, über deren levitische Reinheit Zweifel bestehen, so daß die Ahroniden deswegen die Mühe haben, einen Umweg machen zu müssen. Da fragte R. Simon: Gibt es hier jemand, der davon Kenntnis hat, daß die betreffende Stelle als levitisch rein gegolten hat? Da sagte ein Alter aus, daß an der Stelle ben-Zakkai Priesterhebe von Feigbohnen abgeschnitten hat. Da tat auch R. Simon folgendes: Stellen, wo der Boden hart war, erklärte er für rein, und wo er weich war, bezeichnete er als unrein.[2] Da sagte ein Alter: ben-Joḥai hat einen

---

[1] איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה ואית להו צערא לכהנים לאקופי. אמר איכא איניש דידע דאיתחזק הכא טהרה. אמר ליה ההוא סבא כאן קיצץ בן זכאי תורמוסי תרומה. עבד איהו נמי הכי, כל היכא דהוה קשי טהריה וכל היכא דהוה רפי צייניה. אמר ההוא סבא טיהר בן יוחאי בית הקברות. אמר לו, אלמלי לא היית עמנו ואפילו היית עמנו ולא נמנית עמנו יפה אתה אומר. עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו, יאמרו זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים לא כל שכן. יהב ביה עיניה ונח נפשיה.

[2] Das „auch" scheint zu besagen, daß R. Simon, wie ben-Zakkai, Feigbohnen zerschnitt, und das erzählt in der Tat jer.; aber es ist nicht zu ersehen, wie auf diese Weise die Toten hervorgezogen wurden. Dagegen erzählt in Toß. Niddâ VIII 7, b. 61ᵃ R. Joßê: מעשה בסלע בית חורין שהיו מוחזקין בו טומאה ואינן יכולין לבדקו מפני שהיה מדרון. אמר להם זקן אחד, הביאו לי סדין, הביאו לו סדין ושראו במים ופרשו על גביו ונמצא מקום צדדיו לח ומקום אמצע נגוב, בדקו ומצאו שם בור גדול מלא מתים; in b.: תניא אבא שאול אומר, מעשה בסלע בית חורין שהיו מחזיקין בו טומאה ולא יכלו חכמים לבדוק מפני שהיתה מרובה. והיה שם זקן אחד ורבי יהושע בן חנינא שמו, אמר להן, הביאו לי סדינים, הביאו לו סדינים ושראן במים ופרסן עליהן, מקום טהרה יבש מקום טומאה לח, ובדקו ומצאו בור גדול מלא עצמות, Abba Saul erzählte: Im Felsen von bêth-Ḥorin galt eine Stelle als Gräber-

Totenacker für rein erklärt. R. Simon erwiderte: Wärest du nicht (bei der Beratung) mit uns gewesen, oder wärest du bloß dabei gewesen, ohne an der Abstimmung teilzunehmen, hättest du recht; nun aber, nachdem du mit uns warst und an der Abstimmung teilgenommen hast, werden die Leute (nach deiner höhnischen Bemerkung) sagen: Wenn schon Dirnen einander schmücken, sollten es Gelehrte um so mehr tun. R. Simon richtete seinen Blick auf den Mann und dieser verschied." Zunächst ist zu bemerken, daß R. Pinḥas b. Jair, der auf die Sache aufmerksam machte, auf levitische Reinheit besonderes Gewicht legte,[1] wie er auch den zweiten charakteristischen Zug des Ḥaber, die strenge Beobachtung der levitischen Abgaben, aufweist (jer. Dammai I 21ᵈ 22ᵃ, b. Ḥullin 7ᵃ). In dem Parallelberichte in jer. Šebiʿith IX 38ᵈ 32 (Peßikthâ 90ᵃᵇ, Genes. rab. 79, 6) ist R. Pinḥas überhaupt nicht genannt und R. Simon fühlt sich selbst veranlaßt, die Stadt zu reinigen; er nimmt Feigbohnen, schneidet sie ab und wirft sie hin und überall, wo ein Toter in der Erde lag, kam dieser zum Vorschein und stieg an die Oberfläche. Ein Kuthäer vergräbt an einer Stelle, die R. Simon für rein erklärt hat, einen Leichnam und sagt dann dem Lehrer: Hast du nicht jene Stelle für rein erklärt? Komm, ich will dir dort aus der Erde einen Toten hervorziehen. Aber R. Simon erriet, daß der Kuthäer den Leichnam hingeschafft hatte, und sprach: Ich befehle, daß der auf der Erde Befindliche in die Tiefe und der in der Erde Liegende an die Oberfläche steige. Und so geschah es. Als er durch Magdala ging, hörte er, wie ein Lehrer — nach der Peßikthâ und Genes. rab. hieß er Nakkai — dort sagte: ben-Joḥai erklärt Tiberias für rein! Da sprach R. Simon zu ihm: Ich beteuere, daß ich von einem Lehrer gehört

---

stätte als unrein, aber sie konnte wegen ihres zu großen Umfanges von den Weisen nicht untersucht werden. Da rieth ein Gelehrter, er hieß R. Josua b. Ḥananjâ, Leintücher zu bringen. Als man solche gebracht hatte, tauchte er sie ins Wasser und breitete sie über die Stelle aus; die levitisch reine Stelle blieb trocken (zog keine Feuchtigkeit an), die unreine wurde feucht. Als man nun diese aufgrub, fand man eine große Grube mit (Toten-)Gebeinen. Dieselbe Art der Feststellung wendet ben-Joḥai an. Es ist für das Schneiden von Feigbohnen vielleicht auf Babhâ bathrâ II 14 hinzuweisen: אילן שהוא נוטה לרשות הרבים קוצץ כדי שיהא גמל עובר ורוכבו. רבי יהודה אומר גמל טען פשתן או חבילי זמורות. רבי שמעון אומר כל האילן כנגד המשקולת מפני הטומאה, Ein Baum, der mit seinen Zweigen auf die Straße reicht, muß beschnitten werden soweit, daß ein Kamel mit seinem Reiter vorübergehen kann; R. Jehuda sagt: Ein Kamel beladen mit Flachs oder mit Weinrebbündeln; R. Simon sagt: Der ganze Baum muß nach dem Senkblei beschnitten werden wegen der levitischen Unreinheit; vgl. 'Ohal. VIII 2. Zum Schneiden von Feigbohnen vgl. jer. Berakh. VIII 12ᵃ 49.

[1] Sotâ IX Ende, vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 496, 5.

habe, daß Tiberias für rein wird erklärt werden; und nahmst du nicht an der Abstimmung teil? Er wurde gleich zu einem Haufen von Knochen. Sehen wir von den Wundern ab, so ist die Tatsache klar, daß irgendeine Straße von Tiberias levitisch für unrein galt, aber die Untersuchung einzelner Stellen ergab, daß nur wenige Punkte Gräber bargen; der größere Teil wurde für von Gräbern frei und für levitisch rein erklärt. Josephus (Antiquit. Jud. XVII 2, 3) erzählt bekanntlich, daß der Tetrarch Herodes Antipas, als er Tiberias gründete, wußte, daß der Aufenthalt in dieser Stadt nach jüdischem Gesetze unstatthaft sei, weil der Platz eine alte Begräbnisstätte war, die jeden für sieben Tage verunreinigte, weshalb er nur minderwertige Bevölkerung gewinnen konnte. Schon Grätz (III 269 ff.) schrieb: „Menschengebeine, wodurch die Einwohner am Tempelbesuch und an anderen levitische Reinheit erfordernden Übungen verhindert worden wären, wenn sie sich nicht stets einer siebentägigen Reinigung unterwerfen wollten." Trotzdem fügt Schürer (I 433) auch hier aus eigenem: „deren Bewohnung den gesetzestreuen Juden unmöglich war," hinzu, wenn er auch an dem Wortlaute Josephus' eine, freilich unverständliche Stütze hat. Aber, wie kam es, daß Lehrer, wie Joḥanan b. Zakkai und andere, auch vor der hier berichteten Reinigung in Tiberias wohnten und, soweit bekannt ist, sich durch die Gräber davon nicht abhalten ließen?[1] Bezieht man jedoch die Begründung bei Josephus auf Priester allein, so ist alles in bester Ordnung, wie ja auch der talmudische Bericht die Reinigung aus Rücksicht auf die Ahroniden vorgenommen sein läßt. Freilich würde diese Deutung der Worte Josephus' voraussetzen müssen, daß alle anderen Städte Galiläas eine große Anzahl von Ahroniden zu ihrer Bevölkerung zählten; und in der Tat fehlt es hierfür an Andeutungen und positiven Nachrichten nicht.

IV. Die levitische Unreinheit der Hände und der Amhaareṣ.

1. Zu den levitischen Unreinheiten, die die Priesterhebe für den Ahroniden ungenießbar machen, gehört auch die der Hände (Zabim V 12). Über dieselbe enthält eine Baraitha in b. Sabb. 14ᵇ folgendes: Joßê b. Joëzer aus Ṣeredâ und Joßê b. Joḥanan aus Jerusalem haben ausgesprochen, daß der Boden der heidnischen Völker verunreinigt und die Glasgefäße für Unreinheit empfänglich sind; Simon b. Šetaḥ hat die Ehepakten der Frau eingeführt und

---

[1] Vgl. Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas 19 ff.

ausgesprochen, daß Metallgefäße für Unreinheit empfänglich sind; Šammai und Hillel haben die Unreinheit der Hände ausgesprochen. Zum Verständnis des letzten Punktes ist es notwendig, von der Kommentierung der Verfügung bei den Amoräern vorläufig abzusehen, da diese, wie begreiflich, von den Bestimmungen der späteren Tannaiten ausgehen und an eine Entwicklung nicht denken. Allgemein wird die Verordnung Šammais dahin verstanden, daß die Hände jedes Juden, wenn sie nicht unmittelbar vor der Handhabung der Priesterhebe gewaschen wurden, diese verunreinigen. Denn die Mischna Zabim V 12 lautet:[1] Die Berührung folgender Personen und Dinge macht die Priesterhebe unrein schwächsten Grades (פסול), der nicht mehr übertragen werden kann: 1. Wer Speisen unrein ersten Grades gegessen hat, 2. wer Speisen unrein zweiten Grades gegessen, 3. wer unreine Getränke getrunken hat, 4. wessen Kopf im ganzen mit dem größeren Teil seines Körpers in geschöpftes Wasser gekommen ist, 5. ein Reiner, auf dessen Kopf nebst dem größeren Teile seines Körpers drei Lôg geschöpften Wassers gekommen sind, 6. das Buch, 7. die Hände, 8. der sich von seiner Verunreinigung durch ein Tauchbad bereits gereinigt hat und zu seiner vollen Reinigung vorschriftsmäßig noch auf den Untergang der Sonne wartet, 9. und 10. Speisen und Geräte, die durch eine Flüssigkeit verunreinigt wurden. Die Mischna sagt sonach, daß die Hände die Priesterhebe verunreinigen, ohne daß sie den Ursprung der Unreinheit andeutete; die Amoräer schlossen hieraus, daß es keiner Veranlassung zur Erwerbung der Unreinheit bedürfe, diese sei immer solange vorhanden, als sie durch Waschung nicht beseitigt wurde. In b. Sabb. 13[b] wird diese, zehn Punkte umfassende Vorschrift nebst acht anderen zu den Beschlüssen gezählt, die die Schammaiten und Hilleliten im Söller des Ḥananjâ b. Ḥizkijâ b. Garôn gefaßt haben.[2] Zunächst steht es fest, daß die zehn Punkte in erster Reihe, wenn nicht ausschließlich, die Priester im Auge hatten, da diese allein mit der Priesterhebe, deren Verunreinigung den einzigen Gegenstand der Vorschrift bildet, zu tun haben. Sie sind es aber auch, die viel häufiger als der frömmste Laie in die Lage kamen, Tauchbäder zu nehmen und zwar, um sich für den Genuß ihrer Priesterhebe zu reinigen, und gerade hierbei konnten sie diese leicht vor Sonnen-

---

[1] אלו פוסלים את התרומה, האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני והשותה משקין טמאין והבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין והספר והידים וטבול יום והאוכלים והכלים שנטמאו במשקים.

[2] Siehe über diese Grätz, Geschichte III, Note 26, Lerner in Magazin von Berliner-Hoffmann 1882 IX 113 ff., 1883 X 121 ff.

untergang berühren; auch waren ihre Geräte und Speisen der levitischen Verunreinigung ausgesetzt. Solange daher keine bestimmten, unzweideutigen Beweise dafür vorliegen, daß all dieses auch bei Nichtpriestern allgemein oder wenigstens in wahrnehmbarerem Umfange verbreitet war und daher in der Aufzählung der Mischna die Priesterhebe im Hause des jüdischen Bauers gemeint sein kann, müssen diese Vorschriften auf Priester allein bezogen werden; wenn auch hierbei der in jeder bisherigen Erklärung unverständlich gebliebene sechste Punkt über das Buch auch weiterhin unklar bleiben sollte. Nur bei einem Priester wäre auch die Forderung, daß er seine nicht eben jetzt gewaschenen Hände für die Priesterhebe als unrein anzusehen habe, einigermaßen verständlich; bei einem Nichtpriester bedarf sie erst besonderer Gründe, wie solche im Zeitalter der Schammaiten und Hilleliten, so weit ich sehe, noch nicht vorhanden waren. Aber was ist eigentlich die Unreinheit der Hände?

2. Laut verschiedenen Stellen in der Thora wird jeder, der Aas, einen Leichnam, einen Samenflüssigen oder dessen Lager berührt, und mochte die Berührung nur mit einer Hand oder auch nur mit einem Finger erfolgt sein, im Ganzen unrein. Die Hand ist nur ein Teil des Körpers, wie jeder andere, und wird nicht etwa wegen ihrer Bedeutung vom Körper losgelöst, als etwas Eigenes behandelt.[1] Nun heißt es in Jadajim III 1: „Wenn jemand seine Hände in ein aussätziges Haus steckt, werden dieselben unrein ersten Grades, sagt R. Akiba. Die Weisen sagen: Bloß zweiten Grades; und sie fragten R. Akiba: Wo finden wir denn überhaupt, daß die Hände den ersten Grad der Unreinheit bekommen können? R. Akiba antwortete: Können sie denn unrein ersten Grades werden, wenn nicht gleichzeitig auch der Körper unrein wird, außer in dem einen eben genannten Falle?" Hier sehen wir bereits vorausgesetzt, daß die Hände ohne den Körper verunreinigt werden können; da es nicht bestritten wird, muß es schon von Lehrern vor R. Akiba ausgesprochen und allgemein angenommen worden sein.[2] Weitere

---

[1] Eine Ausnahme bildet nur Lev. 15, 11: „Jeder, den der Samenflüssige, ohne seine Hände mit Wasser abgespült zu haben, berührt, wasche seine Kleider, bade in Wasser und sei unrein bis zum Abend"; denn hier werden die Hände des Samenflüssigen vom Körper verschieden behandelt. Siehe weiter.

[2] In ʿEduj. III 2 heißt es: מטבילין ידים לחטאת דברי רבי דוסא. וחכמים אומרים נטמאו ידיו נטמא גופו, R. Doßâ (b. Harkhinaß) sagt: Man kann für die Zubereitung von Reinigungsasche die Hände durch Untertauchen reinigen; die Weisen aber sagen: Sind die Hände unrein, so ist der ganze Körper unrein. Man sieht,

Anführungen werden bald zeigen, daß R. Josua, R. Eliezer und R. Akiba die oben mitgeteilten zehn Punkte kommentieren; und es liegt nahe, daß die Nachricht, Šammai und Hillel haben die Unreinheit der Hände ausgesprochen, besagt, daß diese Lehrer als erste den Satz ausgesprochen haben, daß die Hände ohne den Körper unrein werden können.[1] Dabei handelte es sich natürlich um eine Erschwerung, insoferne leichtere Grade von Unreinheit, die auf den ganzen Körper überhaupt nicht mehr wirken, die Hände allein aber trotzdem verunreinigen. Die Diskussion des R. Akiba mit seinem Kollegen setzt ferner voraus, daß die Hände nur mit dem zweiten Grade von Unreinheit behaftet werden können; denn wenn die herankommende Verunreinigung stärker als ersten Grades, d. h. eine Quelle der Unreinheit ist, wird mit den Händen der ganze Körper unrein. R. Akiba will aber einen Ausnahmsfall aufstellen, wo die Hände ohne den Körper unrein ersten Grades werden und welchen sein Kollege nicht anerkennt. In Jadaj. III 1 heißt es weiter: Jeder, dem durch die Berührung eines Unreinen auch die Kleider veunreinigt werden, macht die Hände eines Dritten unrein ersten Grades, sagt R. Akiba; die Weisen sagen: Zweiten Grades. (Hierauf folgt die früher angeführte Auseinandersetzung zwischen beiden; es sind sonach zwei Ausnahmen vorhanden, die nach R. Akiba die Hände mit der Unreinheit ersten Grades behaftet zeigen.) Hier ist deutlich zu sehen, daß es sich um einen Fall handelt, da der Körper des Dritten durch den Zweiten nicht mehr verunreinigt werden kann, also von einer Verunreinigung eigentlich keine Rede mehr sein sollte, die beiden Lehrer aber wenigstens die Hände für verunreinigt erklärten; nur über den Grad sind sie verschiedener Meinung. Jadaj. III 1 meldet ferner: Speisen und Geräte, die durch eine Flüssigkeit verunreinigt wurden, machen die Hände unrein zweiten Grades, sagt R. Josua; die Weisen sagen: Nur was durch eine Quelle der Unreinheit unrein wurde, ver-

---

es handelt sich auch hier um die Frage, ob die Hände ohne den Körper verunreinigt und dann ebenso gereinigt werden können. Die höchste Reinheit ist die für die Arbeiten bei der Verbrennung der roten Kuh geforderte; und R. Doßâ meint, auch für diese genüge das Untertauchen der Hände allein, während sein Kollege ein Bad für den ganzen Körper verlangt.

[1] Aus dem Streite der Sadducäer und Pharisäer im letzten Jahrzehnt vor der Tempelzerstörung über die Verunreinigung der Hände durch die heiligen Schriften (Jadaj. IV 6, Toß. II 19) ergibt sich, daß damals die Frage, ob die Hände ohne den Körper für Unreinheit empfänglich sind, bereits erledigt war. Allerdings legt der Kampf selbst die Annahme nahe, daß diese Verfügung nicht lange vorher getroffen worden war.

unreinigt die Hände; was aber selbst durch eine übertragene Verunreinigung unrein wurde, verunreinigt die Hände nicht. R. Simon (b. Gamaliel) erzählte: „Eine Frau kam zu meinem Vater und berichtete, daß ihre Hände in den leeren Raum eines Tongefäßes geraten seien; da fragte er sie: Meine Tochter, welche Art von Unreinheit war denn da vorhanden? Ich habe aber nicht gehört, was sie hierauf meinem Vater geantwortet hat." Die Weisen bemerkten hierzu: Die Sache ist klar: Nur was von einer Quelle der Verunreinigung unrein wurde, verunreinigt die Hände; was aber selbst durch eine übertragene Verunreinigung unrein wurde, verunreinigt die Hände nicht.[1]

Diese Mischna behandelt den letzten der zehn Punkte über die Verunreinigung der Priesterhebe hinsichtlich der Verunreinigung der Hände, die nach Jadaj. III 2 in beiden Fällen die gleiche ist. Es ist nun sehr auffallend, daß die Weisen erklären, Speisen und Geräte, die durch eine Flüssigkeit verunreinigt wurden, machten die Hände überhaupt nicht unrein, nachdem sich die Schammaiten und Hilleliten für die verunreinigende Wirkung derselben Dinge auf die Priesterhebe ausgesprochen haben. Es folgt hieraus entweder, daß der Kollege des R. Josua von dem Beschlusse der beiden Lehrhäuser keine Kenntnis hatte, oder daß er diesen nicht auch auf die Verunreinigung der Hände bezog, oder der fragliche Punkt nicht zu den alten Beschlüssen gehörte.[2] In Jadaj. III 2

[1] Die Frage wurde später in Ušâ verhandelt und bei dieser Gelegenheit erzählte R. Simon b. Gamaliel den Vorfall aus dem Lehrhause seines Vaters, welcher zur Entscheidung nach der Ansicht der Weisen führte. Die Frau dürfte die eines Ahroniden gewesen sein, die mit Priesterhebe beschäftigt war und sich daher um die vorangegangene Verunreinigung ihrer Hände kümmern mußte.

[2] Das gleiche ist, wie Lerner in Berliner-Hoffmanns Magazin IX 119, 1 zeigt, auch hinsichtlich des vierten Punktes der Fall, indem in Toß. Mikw. III 9 R. Eliezer ראשו ורובו für nicht ausreichend erklärt, sondern den ganzen Körper fordert und nur die Fingerspitzen ausnimmt. Dürfte man hieraus Schlüsse ziehen, so hätte R. Eliezer gegenüber den Schammaiten eine minder strenge Ansicht vertreten und ist unter den Weisen in Jadaj. III 1, die gegenüber R. Josua den erleichternden Standpunkt einnehmen, vielleicht R. Eliezer gemeint. In Tohar. II 2 streiten R. Eliezer und R. Josua über die Frage, welche Wirkung es levitisch hat, wenn jemand unreine Speisen ißt. R. Eliezer sagt, daß sich der Grad der der Speise anhaftenden Unreinheit auf den Essenden übertrage, während R. Josua lehrt: Wer Unreines ersten und zweiten Grades ißt, wird unrein zweiten Grades; wenn er Unreines dritten Grades ißt, wirkt es nicht mehr verunreinigend auf Priesterhebe, sondern nur auf Opfer. Sie widersprechen hierin nicht dem ersten der zehn Punkte in Zabim V 12, sondern setzen ihn voraus und sind nur über den Grad der übertragenen Unreinheit uneinig.

heißt es nun: „Alles, was die Priesterhebe mit dem nicht weiter übertragbaren Grade der Unreinheit behaftet, macht die Hände unrein zweiten Grades; eine Hand verunreinigt die andere, sagt R. Josua; die Weisen sagen: Unreines zweiten Grades kann keine Verunreinigung zweiten Grades bewirken. Darauf erwiderte R. Josua: Heilige Schriften, die unrein zweiten Grades sind, verunreinigen ja doch die Hände? Die Weisen antworteten hierauf: Man zieht keine Schlüsse aus Rabbinischem auf Biblisches und auch nicht aus Biblischem auf Rabbinisches und nicht aus Rabbinischem auf Rabbinisches." R. Josua setzt auch hier voraus, daß die Hände allein unrein werden können; wenn auch der erste Satz von ihm herrührt, was wahrscheinlich ist, setzt er auch eine Reihe von Fällen voraus, in denen die Priesterhebe durch leichte Verunreinigung ungenießbar wird, offenbar die in Zabim V 12 aufgezählten. Er fügt aber, falls dieses richtig ist, noch hinzu, daß z. B. ein Mann, dessen Hände Priesterhebe verunreinigen, auch noch die Hände eines anderen unrein macht, was gar zu weit führt; ebenso daß eine Hand die andere verunreinigt.[1] Aber in allen bisher besprochenen Fällen rührt die Unreinheit der Hände von einer von außen herankommenden Unreinheit her; und es ist bei R. Akiba und seinem Kollegen, wie auch bei R. Josua und seinem Kollegen keine Spur der Annahme zu entdecken, daß nicht gewaschene Hände ohne eine auf dieselben wirklich übertragene Unreinheit als unrein für die Priesterhebe gegolten hätten. Es ist nicht etwa einzuwenden, daß diese Lehrer in diesen Erörterungen keine Veranlassung hatten, von diesem Grade der Unreinheit an den Händen zu sprechen, denselben aber kannten und anerkannten. Denn es ist undenkbar, daß in dem Traktate, der der Unreinheit der Hände gewidmet ist und alles Hierhergehörige zusammenstellt, von dem allgemein verbreiteten Grade keine Rede sein sollte. Und sieht man die zehn Punkte in Zabim V 12 selbst an, unter denen auch die Hände als die Priesterhebe verunreinigend angeführt werden, so haben wir in Nr. 1. 2 einen durch den Genuß von unreinen Speisen Verunreinigten, in 3 einen durch den Genuß von unreinen Flüssigkeiten

[1] Hiernach wäre R. Josua im levitischen Reinheitsgesetze sehr streng gewesen: die Weisen widersprechen ihm, wie in Jadaj. III 1 und erklären, eine auf die Hände übertragene Unreinheit könne nicht weiter übertragen werden. Wir erfahren zugleich, daß alle Lehrer die Heiligenschriften als mit einer Unreinheit zweiten Grades behaftet voraussetzen, was auch in den weiteren Kontroversen über die Heiligkeit von Canticum und Ecclesiastes mit dem kurzen Satze מטמאין את הידים in Jadaj. III 5 als anerkannt vorausgesetzt wird. Zu כתבי הקודש vgl. Friedmann in הגורן 1903 IV 18 ff.

Verunreinigten, in 9. 10 durch Flüssigkeiten verunreinigte Speisen und Geräte, in 8 einen von seiner Unreinheit noch nicht völlig Gereinigten,[1] in 4. 5 einen, der durch geschöpftes Wasser, dem man verunreinigende Kraft erst beilegte, verunreinigt wurde; sonach in acht von zehn Fällen Personen und Gegenstände, die von außen mit einer Unreinheit behaftet wurden. Es kann somit auch Nr. 7 über die Hände nur meinen, daß diese von irgend einem unreinen Gegenstande verunreinigt worden sind, wie die in Jadaj. III 1 von R. Akiba und den Weisen behandelten.[2]

3. Was die Unreinheit der heiligen Schriften betrifft, so finden wir, daß die Lehrer der letzten Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung auch sonst in Verbindung mit Geweihtem die von solchem verursachte Verunreinigung der Hände ausgesprochen und dem Geweihten eine durch Berührung sich übertragende Unreinheit beigelegt haben. In Toß. Niddâ IX 18 ist nämlich der folgende merkwürdige Bericht zu lesen:[3] „Ursprünglich galt das für den Erlös des zweiten Zehnten (Deut. 14, 26) gekaufte Fleisch als levitisch rein; später verfügte die Behörde, daß es die Hände verunreinigt; später verfügte sie, daß es durch Berührung auch anderes verunreinigt; später verfügte sie, daß es dem Aase

[1] Über die verunreinigende Kraft des טבול יום äußert sich R. Josua in Toß. Tebûl jôm II 14 (in der Mischna II 2. 3 anonym) folgendermaßen: האשה שהיא טבולת יום ולשה את העיסה וקוצה הימנה חלה ומפרשתה מנחתה בכפישה או בנחותא ומקפת וקוראה לה שם מפני שהיא שלישי והשלישי טהור בחולין. עריבה שהיא טבולת יום לשין בה עיסה וקוצין הימנה חלה מוקפת וקורין לה שם מפני שהיא שלישית והשלישית טהור בחולין. ועל כולן אמר רבי יהושע דבר חדש שחידשו סופרים ואין לי מה אשיב, Von allen diesen Fällen sagte R. Josua: Die alten Lehrer haben hier neue Gesetze geschaffen und ich kann dagegen nichts einwenden. In Tebûl jôm III 4: עיסה שהוכשרה במשקה ונילושה במי פירות ונגע בהן טבול יום, רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא אומר משום רבי יהושע פסל את כולה. רבי עקיבא אומר משמו לא פסל אלא מקום מגעו. (5) ירק של חולין שבישלו בשמן של תרומה ונגע בו טבול יום, רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא אומר משום רבי יהושע פסל כולו. רבי עקיבא אומר משמו, לא פסל אלא מקום מגעו. In allen Fällen ist er strengerer Ansicht hinsichtlich der verunreinigenden Wirkung des טבול יום und er ist offenbar mit der Verfügung der alten Lehrer nicht einverstanden. Man beachte, daß er bei diesem nicht völlig Gereinigten nur von den beiden Arten der Priesterhebe spricht; er hat also nur in solchen Beziehungen die Wirkung dieser schwachen Unreinheit gekannt, wie dieses eben auch Zabim V 12 auf Priesterhebe beschränkt.

[2] Allerdings setzt R. Josua nach dem Wortlaute seines Satzes bei den heiligen Schriften eine diesen anhaftende Unreinheit voraus, die auch an den Händen schon wegen der Nachbarschaft der beiden Dinge in der Zusammenstellung angenommen werden müßte. Aber ich glaube es auch von den Heiligenschriften nicht, solange kein bestimmter Beweis dafür vorliegt.

[3] בראשונה היו אומרים בשר התאוה טהור. חזרו וגזרו עליו שיהא מטמא את הידים. חזרו וגזרו עליו שיהא מטמא במגע. חזרו וגזרו שיהא כנבלה עצמה ומטמא במשא. חזרו ואמרו כל הגת שנעשית על גבי בשר התאוה מטמא לקודש וטהורה לתרומה. חזרו ואמרו חיה ולא עוף. רבי אליעזר בן יהודה איש כפר אובלין אמר אפילו נעשית על גב עוף אחד ועל גב תרנגולת אחד טמאה לקודש וטהורה לתרומה.

gleicht und auch getragen verunreinigt; später verfügte sie, daß der ganze Wein einer Kelter, der nach dem Genusse solchen Fleisches gepreßt wurde, unrein ist für Opfer, aber nicht für Priesterhebe; später verfügte sie dieses betreffs des Wildes, aber nicht betreffs des Geflügels. R. Eliezer b. Jehuda aus Kefâr-'Ublin sagte: Auch der Wein, der nach dem Genusse auch nur eines Huhnes gepreßt wurde, ist unrein für Opfer, aber rein für Priesterhebe." Das Vieh, das nach dem Gesetze über den zweiten Zehnten für den Erlös aus den ausgeschiedenen Bodenerträgnissen gekauft und in Jerusalem verzehrt werden mußte, wird nach dem Ausdrucke in Deut. 14, 26, wie das in Deut. 12, 20 erwähnte, als Fleisch der Lust bezeichnet. Nach den rabbinischen Bestimmungen haftet demselben keinerlei Heiligkeitscharakter an, da ja der Bauer selbst das Fleisch genießt. Das Essen vor Gott in Deut. 14, 26[a] hatte die besondere Weihe längst eingebüßt und nur die einzige Forderung war geblieben, daß es in Jerusalem und zwar, wie jedes Mahlopfer, in der für jeden Wallfahrer vorgeschriebenen levitischen Reinheit verzehrt werden mußte (Sifrê Deut. 64. 69). Andererseits durfte der Levite sowohl, als auch der Priester an dem Mahle des Bauers teilnehmen; keinerlei noch so leichte Unreinheit des Fleisches für den Erlös aus dem zweiten Zehnten stand diesem entgegen. Nach der Nachricht in der Toßiftha aber wurde demselben zu irgend einer nicht näher bestimmten Zeit der Grad der levitischen Unreinheit beigelegt, der bei Berührung die Hände verunreinigt. Schon diese Verfügung mußte es zur Folge haben, daß Leute, die ihre Hände in levitischer Reinheit erhalten wollten, von dem Fleische aus dem zweiten Zehnten nicht aßen. Damit sind, wie natürlich, in erster Reihe die Priester gemeint, die dadurch ohne vorhergehende Waschung am Genusse ihrer Priesterhebe und an der Verrichtung von Arbeiten, die levitische Reinheit voraussetzten, gehindert wurden. Für die Laien-Teilnehmer an der Mahlzeit hatte diese Unreinheit schwächsten Grades meines Wissens keinerlei Bedeutung, da sie mit der Priesterhebe, die allein von unreinen Händen verunreinigt werden konnte, nichts zu tun hatten. Dafür, daß die Verfügung der Verunreinigung der Hände auf die Priester allein sich bezog, spricht die Tatsache, daß in der weiteren Steigerung der Unreinheit deren Wirkung mit Bezug auf die Opfer und die Priesterhebe allein angegeben wird. Andererseits aber mußte schon die folgende Verfügung, die wegen der Erfolglosigkeit der ersten notwendig wurde und die Unreinheit des Fleisches so weit steigerte, daß die Berührung dieses den ganzen Körper verunreinigte und zur Reinigung ein Tauchbad er-

forderlich machte, nicht bloß die Priester betroffen haben, sondern auch den Eigentümer des Zehnten und seine Gäste, da sie nach dem Gesetze in Deut. 26, 14 einfach an dem Mahle des Zehnten nicht mehr teilnehmen konnten. Somit scheint der Zweck der Verordnung von vorneherein der gewesen zu sein, die Teilnehmer alle vom Genusse des Fleisches fernzuhalten; d. h. es sollte überhaupt kein Fleisch für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gekauft werden. Nachdem das Fleisch an verunreinigender Kraft dem Aas gleichgestellt war, folgte keine weitere Steigerung der Unreinheit; sondern die Aufmerksamkeit der Lehrer wendete sich eigentümlicherweise dem Weinpressen zu und sie erklärten die ganze Kelter Wein für unrein, die nach dem Genusse des Fleisches gepreßt wurde. Die Beziehung zwischen beiden Tatsachen ist nicht klar, da doch der zur Wallfahrt nach Jerusalem kommende Bauer zum Weinpressen keine Gelegenheit hatte. Es muß demnach entweder auf die in Jerusalem ständig wohnenden Landwirte bezogen werden, die ihren Wein allgemein in der levitischen Reinheit preßten, die die Trankopfer erforderten (Seite 18, 1); oder es sind Berufspresser gemeint, die nun durch die Unreinheit gehindert werden, ihrem Geschäfte nachzugehen. Es ist nun natürlich, daß die Weinbauer, die ihren Ertrag in hoher levitischer Reinheit bereitet haben wollten, den mit dem levitischen Reinheitsgesetze vertrauten Priester als Aufseher oder auch als Presser anstellten (S. 78, 2; 142 ff.), so daß diese eigenartige Verordnung sich gegen die Priester richten würde. Da auch diese Maßregel nicht den gewünschten Erfolg hatte, dehnte man sie auf das Fleisch aus. Es spricht dieses dafür, daß man für den Erlös aus dem zweiten Zehnten unter dem Drucke dieser Verordnung wohl kein Vieh mehr kaufte, aber statt dessen Wild erwarb in der Annahme, daß die verfügten Beschränkungen sich auf Wild nicht beziehen, da solches auch zu Opfern nicht verwendet werden konnte. Nur Geflügel konnte unbehindert gekauft werden; doch auch nur einige Zeit, denn R. Eliezer aus Kefâr-'Ublin erzählt, daß auch der Wein, der nach dem Genusse auch nur eines Huhnes gepreßt wurde, unrein für Opfer, aber rein für Priesterhebe war. So war nun jede Art von Fleisch verboten; und da dieses gegen das ausdrückliche Gebot der Thora geschehen mußte, kann es nicht zweifelhaft sein, daß es gegen Mißbräuche gerichtet war, die die Ausführung des Gesetzes im Gefolge hatte.[1] Wie dem auch

[1] Die ganze Entwicklung setzt voraus, daß ursprünglich alle Arten von Tieren für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gekauft und uneingeschränkt verzehrt werden durften. Nun berichtet aber Toß. Ma'aßer šeni I 9:

sei, jedenfalls ergibt sich, daß die Unreinheit der Hände in Verbindung mit dem zweiten Zehnten auch nur dadurch entstand, daß diesem eine verunreinigende Kraft beigelegt wurde, die sich bei Berührung auf die Hände übertrug.

לוקחין היה ועוף לבשר תאוה אבל לא (+ בהמה אלא) לזבחי שלמים. משגזרו שיהא בשר תאוה מטמא את הידים אמרו אין לוקחין היה לבשר תאוה אבל לוקחין העוף לבשר תאוה. רבי אלעזר בר יהודה איש אובליים אומר אף לא העוף לבשר תאוה שכל הגת שנעשית לבשר תאוה טמאה לקודש וטהורה לתרומה. Man darf Wild und Geflügel kaufen zur Zehnt-Mahlzeit, dagegen Vieh nur zu Mahlopfern. Als die Behörde verfügte, daß das Fleisch für den Erlös aus dem zweiten Zehnten die Hände verunreinigt, fügte sie hinzu, daß man Wild zur Zehnt-Mahlzeit nicht kaufen dürfe, dagegen dürfe man Geflügel kaufen. R. Eleazar b. Jehuda aus 'Üblajim sagt: Auch Geflügel durfte zur Zehnt-Mahlzeit nicht gekauft werden; denn die ganze Kelter Wein, die nach dem Genusse von Fleisch für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gepreßt ward, ist unrein für Opfer und rein nur für Priesterhebe. Diese Meldung setzt die allmähliche Beschränkung der Arten von Tieren voraus, die man zur Zehnt-Mahlzeit verwenden durfte; erst verbot man Vieh, dann Wild, schließlich Geflügel. Man müßte nun annehmen, diese Verbote seien erst ergangen, nachdem sich frühere Verfügungen als erfolglos erwiesen hatten, die durch Verhängung der levitischen Verunreinigung über das Fleisch dasselbe hätten erzielen sollen. Aber hier wird berichtet, daß nach der ersten Verordnung schon, die das Fleisch für unrein schwächsten Grades und nur die Hände verunreinigend erklärte, untersagt wurde, Wild zu kaufen; offenbar, weil das Volk statt des verbotenen Viehes Wild und Geflügel kaufte und der durch das Reinheitsgesetz auferlegten Beschränkung auf diese Weise entging. Aber es ist dieses deshalb unmöglich, weil ja noch nachher die Unreinheit des Fleisches von Vieh wiederholt gesteigert ward; es wäre denn, daß diese Steigerung erst erfolgte, als das Verbot, Vieh zu kaufen, nicht beobachtet wurde, was ja ganz gut verständlich wäre. Der Zweck des Verbotes wird in der Baraitha in jer. Ma'aßer šeni I 52[d] 59 angegeben: בראשונה היו אומרים לוקחין בהמה לבשר תאוה והיו מבריחין אותו מעל גבי המזבח. חזרו לומר לא יקחו אפילו חיה ועופות. Früher war es gestattet, Vieh zu den Zehnt-Mahlzeiten zu kaufen; da man aber die Tiere dem Altare entzog, verfügte die Behörde, daß man Vieh, aber auch Wild und Geflügel nicht kaufen dürfe. Diese Verordnung traf die Bauern allein. Der zweite Zehnt sollte nicht als Fleisch gewöhnlichen Charakters, sondern als Mahlopfer gegessen werden, um hierdurch den Charakter eines Opfers zu erhalten; das Fleisch gehörte dem Eigentümer, aber auch der Altar und die Priester gingen nicht leer aus. Wurde aber das Tier zu Hause geschlachtet, fehlte dem Mahle jede Weihe. Und es galt nun, die Besitzer zu zwingen, die Tiere als Mahlopfer darzubringen, weshalb man — nicht, wie die Baraitha meldet, alle Tiere gleichzeitig, sondern — erst die als Opfer verwendbaren Haustiere zu kaufen verbot, später auch Wild und Geflügel. Da der Bauer auf diese aus dem Zehnten bestrittene Mahlzeit nicht verzichten mochte, hoffte die Behörde, daß es gelingen werde, ihn durch Entziehung aller Arten von Fleisch zum Nachgeben zu veranlassen; ob es erfolgreich war, wird nicht überliefert. Die Mischna Ma'aßer šeni I 4. 6 hat folgendes: הלוקח היה לזבחי שלמים, בהמה לבשר תאוה

4. Ebenso lesen wir in Peßaḥ. X 9:[1] „Das Peßaḥ verunreinigt nach Mitternacht die Hände; das durch verschiedene Zeit- und Ortsumstände unbrauchbar gewordene Opfer und die Reste der Opfer verunreinigen die Hände." Betreffs des Peßaḥopfers schreibt Exod. 12, 10 vor, daß, was davon bis zum Morgen übrig bleibt, verbrannt werden müsse. Die Lehrer der Halacha zogen erst die Zeitgrenze enger und setzten Mitternacht als den Zeitpunkt an, bis zu dem man vom Peßaḥ essen dürfe (Zebaḥ. V 8); und da dieser nicht beachtet wurde, erklärten sie, das Fleisch verunreinige nach Mitternacht die Hände. Der Zweck dieser Verfügung war, daß die Leute vom Fleisch nichts übrig oder daß sie das Übriggebliebene nicht liegen lassen; es sollte, wie es scheint, der Mißachtung der Opferreste vorgebeugt werden. Auch sollte sich der Laie dadurch, daß er nach dem Hantieren mit den Opferresten, die nebst den seltenen Mahlopfern die einzigen in einem Privathause waren, gezwungen wird, sich die Hände zu waschen, dessen bewußt werden, daß die Reste dieses jedes heiligen Charakters entbehrenden Opfers nicht wie Gewöhnliches behandelt werden dürfen. Das gleiche galt für die Reste aller Opfer, die von Laien genossen wurden, vom

לא יצא העור לחולין . . . (6 הלוקח בהמה שוגג יחזרו דמיה למקומן, מזיד תעלה ותאכל במקום, ואם אין מקדש תקבר על ידי עורה, Wenn jemand Wild zum Mahlopfer oder Vieh zur Zehnt-Mahlzeit kauft, so büßt das Fell nicht den Charakter des zweiten Zehnten ein. Wer Vieh gekauft hat, soll, falls er es irrtümlich getan hat, den Kauf rückgängig machen; hat er es absichtlich getan, soll er das Vieh nach Jerusalem schaffen und dort essen; gibt es kein Heiligtum mehr, soll das Tier samt dem Fell vergraben werden. Hier ist das Vieh als verboten vorausgesetzt, aber Wild und Geflügel noch gestattet; so daß es scheint, daß, wenn die verschiedenen Berichte überhaupt vereinbart werden können, das Verbot, Wild und Geflügel für den Erlös aus dem zweiten Zehnten zu kaufen, der Mischna entweder nicht bekannt war, oder als ein nicht anerkanntes keine Berücksichtigung gefunden hat. Sifrê Deut. 107, 96[b] bemerkt: Ich könnte meinen, man dürfe für den Erlös aus dem zweiten Zehnten Vieh zur Hochzeit des Sohnes kaufen; aber שמח zeigt, daß es nur zu Mahlopfern gekauft werden dürfe. Der Bauer wollte in der Verwendung des ihm vom Gesetze überlassenen zweiten Zehnten nicht beschränkt sein; die Pharisäer dagegen strebten die Wiederbelebung der alten Opfermahlzeiten an, bei denen Belehrung und Aussprache möglich geworden wäre, und wollten den zweiten Zehnten dazu verwendet wissen; vgl. Stades ZS für die alttestam. Wissenschaft, 1905 XXV 28 ff. Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, daß die Erklärung, das Fleisch aus dem zweiten Zehnten verunreinige, und die Steigerung der levitischen Unreinheit desselben parallel lief mit dem fortschreitenden Verbote der verschiedenen Tierarten und daß die beiden Maßregeln zwei verschiedenen Kreisen galten: die der levitischen Unreinheit den Jerusalemern, die des Fleischverbotes allen anderen Landwirten.

[1] הפסח אחר חצות מטמא את הידים. הפגול והנותר מטמאין את הידים.

Mahlopfer in seinen beiden Formen, dem Friedens- und Dankopfer, von denen es in Lev. 7, 17 nur heißt, wie beim Peßaḥ: Was vom Mahlopfer am dritten Tage noch übrig bleibt, soll verbrannt werden; und eben dasselbe galt auch für das פגול, dessen Begriff in der Halacha völlig verändert wurde. Es scheint, als ob der Heiligkeitscharakter nach Ablauf der für den Genuß des Opfers eingeräumten Zeit in den der Unreinheit verwandelt würde; die Wirkung beider ist dieselbe.[1] Allerdings sind alle diese Vermutungen ohne Halt, wenn die Verunreinigung der Hände, wie oben gezeigt ward, ausschließlich aus Rücksicht auf die Priester eingeführt wurde. Und hierfür spricht auch b. Peßaḥ. 120ᵇ 121ᵃ, wo die Amoräer die angeführte Mischna auf die Reste aller Opfer beziehen und als Grund der Verfügung die Lässigkeit der Priester angeben.

5. Und zum Schlusse noch eine Nachricht aus einem Kreise, in dem man die Unreinheit der Hände ohne jede Veranlassung am sichersten voraussetzen würde. In Toß. Tohar. III 9 (b. Sukkâ 42ᵃ unten) heißt es betreffs der levitischen Reinheit eines Kindes:[2]

---

[1] Hiermit ist die Vorschrift betreffs des Mahlopfers der Priester bei ihrer Einweihung zu Priestern in Exod. 29, 34 zu vergleichen: Wenn vom Fleische des Einweihungsopfers und von dessen Brot etwas bis zum Morgen übrig bleibt, so sollst du das Übriggebliebene verbrennen; es darf nicht gegessen werden, denn es ist heilig. Da wird als Grund ausdrücklich angegeben, weil es heilig ist. Die Heiligkeit scheint jetzt noch gewachsen zu sein, es ist Tabu; ein Begriff, der allerdings um diese Zeit der Halachisten kaum mehr mit Bewußtsein verwendet worden sein dürfte. Hieraus würde sich vielleicht auch die den heiligen Schriften zugeschriebene verunreinigende Kraft erklären, die, wie das heilige Sühnopfer in Lev. 16 und die rote Kuh in Num. 19 alle, die mit ihnen zu tun hatten, verunreinigten, d. h. eigentlich heilig machten. Die Unreinheit sollte den Priestern Achtung vor den heiligen Schriften einflößen, indem sie veranlaßt werden, die heiligen Schriften nicht mit ihrer Priesterhebe zusammen in einem Schranke oder auf demselben Tische zu lassen; vgl. auch Brüll in בית תלמוד II 318 ff. In diesen Kreis gehört auch Parâ IX 8, Toß. X 1, wonach unbrauchbar gewordenes Reinigungswasser die Hände verunreinigt: מי הטאת שנפסלו מטמאין את הטהור לתרומה בידיו ובגופו, ואת הטהור לחטאת לא בידיו ולא בגופו. נטמאו מטמאין את הטהור לתרומה בידיו ובגופו ואת הטהור להטאת בידיו אבל לא בגופו, ebenso die Asche in Parâ IX 9, wobei eine bemerkenswerte Scheidung der Hände und des Körpers wahrzunehmen ist. Daß es sich um Priester handelt, wird klar ausgesprochen. Schon Grätz in Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1887, XXXVI 110 ff. zeigt, daß die levitischen Reinheitsgesetze über das Ausland und die heiligen Schriften die Priester allein betrafen.

[2] התחיל יוצא ונכנס בגדיו טהורין ואין עושין על גביו טהרות ולא נמנעו ישראל מכאן ... (10 היה יודע לשמור את גופו אוכלין על גב גופו טהרות, לשמור את ידיו אוכלין על גב ידיו טהרות. וכיצד בודקין אותו. מטבילין [אותו] ונותנין לו חולין לשם תרומה, אם היה יודע לשמור את גופו אוכלין על גבי גופו, לשמור את ידיו אוכלין על גבי ידיו טהרות.

„Wenn es anfängt aus- und einzugehen, darf man ihm soviel Glauben schenken, daß seine Kleider, (die es im Elternhause levitisch rein erhält), rein sind, doch darf man mit dem Kinde levitisch reine Speisen nicht bereiten; aber die Juden unterlassen dieses nicht. Versteht das Kind seinen Körper zu überwachen, darf man bei seinem Körper levitisch reine Speisen zubereiten und essen; versteht es seine Hände zu überwachen, darf man bei seinen Händen levitisch reine Speisen zubereiten und essen. Wie stellt man es auf die Probe? Man läßt es ein Tauchbad nehmen, gibt ihm gewöhnliche Lebensmittel in die Hand mit der Bemerkung, es sei Priesterhebe; versteht es da seinen Körper vor Verunreinigung zu bewahren, so darf man bei seinem Körper levitisch Reines bereiten und essen; kann es auch seine Hände bewahren, darf man auch bei seinen Händen levitisch Reines bereiten und essen." Hiernach sind für die levitisch reinen Lebensmittel drei Dinge zu überwachen: die Kleider, der Körper und die Hände. Da nun bei den zwei letzten der gleiche Ausdruck לשמור gebraucht wird und als selbstverständlich anzunehmen ist, daß das Wort in beiden Fällen dieselbe Bedeutung hat, so ist natürlich auch bei den Händen tatsächlich vorhandene, von anderer Seite herankommende Verunreinigung gemeint. Ferner ist zu beachten, daß dem Kinde, um seine Wachsamkeit auf die Probe zu stellen, Priesterhebe eingehändigt wird, — nur aus Vorsicht, daß dieselbe nicht etwa doch verunreinigt werde, setzt man Gewöhnliches an ihre Stelle; — es handelt sich sonach um das Kind eines Ahroniden und die ganze Stelle mit ihren Bestimmungen über die levitische Reinheit der Hände spricht von Ahroniden.[1]

6. Aus der voranstehenden Untersuchung ergibt sich, wie mir scheint, klar, daß die Lehrer der vorhadrianischen Zeit unter den die Priesterhebe verunreinigenden Händen in Zabim V 12 nicht die nur ungewaschenen, bloß möglicherweise unreinen Hände verstanden haben, sondern solche, die durch Übertragung irgend einer Unreinheit verunreinigt wurden. Nun finden wir aber in der Halacha ידים טמאות, ידים מסואבות und ידים טהורות, unreine, verunreinigte und reine Hände besprochen und da fragt es sich, ob ידים ohne Adjektiv nicht doch

[1] Daß dieses richtig ist, erhellt aus dem nur in unbedeutenden Einzelheiten abweichenden Wortlaute der Parallelstelle in jer. Sukkâ III Ende 54a, 54b: יודע לנענע חייב בלולב. יודע להתעטף חייב בציצית, יודע לדבר אביו מלמדו (לשון) תורה. יודע לשמור את ידיו אוכלין על ידיו תרומה, את גופו אוכלין על גופו טהרות, wo ausdrücklich Priesterhebe genannt ist. Daneben sind die טהרות die im Hause des Ahroniden im selben Reinheitsgrade wie die Priesterhebe zubereiteten gewöhnlichen Lebensmittel.

die bloß ungewaschenen Hände bezeichnet. In Tohar. X 4 lesen wir:[1] „Jemand hat Weintrauben zum Essen in Körbe oder auf einen Trockenplatz gelegt, — bei solchen Trauben ist auf die hervordringenden Säfte wegen Befeuchtung der Beeren, die dadurch für Verunreinigung empfänglich werden, nicht zu achten, — nimmt aber jetzt Trauben aus den Körben oder vom Trockenplatz auf bloßer Erde zum Weinpressen, (wobei auf die Befeuchtung zu achten ist); da muß er sie mit levitisch reinen Händen nehmen, (sonst werden sie unrein). Nimmt er sie mit levitisch unreinen Händen, so hat er sie verunreinigt, sagen die Schammaiten; die Hilleliten sagen: Er darf sie mit unreinen Händen nehmen und kann die Priesterhebe trotzdem in levitischer Reinheit ausscheiden. Nimmt er aber die Trauben aus der Kufe oder von einem mit Blättern belegten Trockenplatze, (auf den er sie mit dem Gedanken hingelegt hat, sie zu Wein zu pressen), so geben auch die Hilleliten zu, daß die Trauben mit levitisch reinen Händen in die Presse gebracht werden müssen, da sie durch unreine Hände verunreinigt würden." Sind nun zunächst ידים טמאות ungewaschene und nicht vielmehr verunreinigte Hände? Wie der Satz über die Ausscheidung der Priesterhebe lehrt, ist nicht vom Weine eines Ahroniden, sondern von dem eines Bauers die Rede und die Trauben haben keinerlei heiligen Charakter. Nun haben wir bereits gesehen, daß nach Ansicht aller Tannaiten mit Ausnahme des R. Akiba die den Händen überhaupt anhaftende Unreinheit nur zweiten Grades ist und auf nichtgeweihte, gewöhnliche Lebensmittel nicht mehr übertragbar ist, es wären denn diese im levitischen Reinheitsgrade der Priesterhebe bereitet worden. Da hier nichts ähnliches bemerkt wird, ist die ganze Mischna auch bei dieser Unreinheit der Hände nicht zu erklären, es wäre denn hier die Meinung des R. Akiba maßgebend gewesen, daß die Hände im Falle einer hochgradigen Verunreinigung auch unrein ersten Grades werden können. Auch die Kommentatoren suchen diese Schwierigkeit durch den Hinweis auf b. Ḥullin 33ᵇ in der eben angeführten Weise zu erklären. Jedenfalls aber ergibt sich mit vollster Sicherheit, daß es sich nicht um ungewaschene, bloß möglicherweise verunreinigte, sondern durch eine hochgradige Unreinheit tatsächlich verunreinigte Hände handelt.[2]

---

[1] הנותן מן הסלים ומן המשטיח של אדמה, בית שמאי אומרים נותן בידים טהורות, ואם נתן בידים טמאות טמאן. בית הלל אומרים נותן בידים טמאות ומפריש תרומתו בטהרה. מן העבט ומן המשטיח של עלים הכל שוין שהוא נותן בידים טהורות, ואם נתן בידים טמאות טמאן.

[2] Und selbst wenn wir den Satz in Sotâ V 2 hier als maßgebend anwenden, wird die Sache nicht klarer: בו ביום דרש רבי עקיבא, וכלי חרש אשר יפול מהם

In Makhšir. IV 7 ist zu lesen:[1] „Wenn jemand, dessen Hände levitisch unrein sind, sie in eine Wasserleitung steckt, um hineingefallene Früchte herauszuholen, so werden seine Hände rein und die Früchte sind als nicht mit Willen befeuchtet anzusehen, um dadurch für Verunreinigung empfänglich zu sein; wollte er aber hierbei seine Hände abgespült haben, so sind diese wohl rein, aber die Früchte werden als mit Absicht befeuchtet angesehen." Es ist völlig ausgeschlossen, daß hier bloß ungewaschene und nicht tatsächlich verunreinigte Hände sollten als טמאות bezeichnet worden sein. In Tohar. IX 5:[2] Wer Oliven mit unreinen Händen zerdrückt, macht sie unrein. Maimonides bezieht dieses auf Priesterhebe, weil nur solche durch die Hände verunreinigt werden kann; mit Recht.[3] In diesem Falle entsprechen den in Zabim V 12 die Priesterhebe verunreinigenden, durch kein Adjektiv näher gekennzeichneten Händen die unreinen (טמאות und מסאובות) Hände, diese aber sind tatsächlich verunreinigt.[4]

Und auch die bezeichnendste Stelle Tohar. VII 8, die als sicherste Grundlage für die angenommene Unreinheit der ungewaschenen Hände gilt, spricht entschieden für die wirklich erfolgte Verunreinigung dieser. Da heißt es nämlich:[5] „Einen, der rein war, aber

---

אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא, אינו אומר טמא אלא יטמא, לטמא אחרים, לימד על ככר שני שמטמא את השלישי. אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר, עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא, שנאמר כל אשר בתוכו יטמא, wonach R. Akiba aus der Thora bewiesen hat, daß auch der zweite Grad der Unreinheit übertragbar ist und zwar auch bei gewöhnlichen, nichtheiligen Lebensmitteln. Aber auch R. Akiba setzt, wie die Ableitung zeigt, hierbei wirkliche Verunreinigung voraus, die sich weiter überträgt.

[1] פירות שנפלו לתוך אמת המים, פשט מי שהיו ידיו טמאות ונטלן, ידיו טהורות והפירות טהורין. ואם חשב שיודחו ידיו, ידיו טהורות והפירות בכי יותן.

[2] הפוצע זיתים בידים טמאות טמאן.

[3] Denn Toß. Parâ XII 6 hat folgendes: Drei Sätze hat R. Simon b. Gamaliel im Namen des R. Simon b. Kahana mitgeteilt: . . . 3. ופוצעין אגוזים של תרומה בידים סאובות ולא חששו להן משום טומאה, Man darf Nüsse von Priesterhebe mit verunreinigten Händen aufschlagen, ohne auf Verunreinigung Rücksicht nehmen zu müssen. Der ungenaue Ausdruck der Mischna טמאן für פכלן darf nicht weiter urgiert werden.

[4] Ebenso in Toß. Terum. X 11: שמן של תרומה אין סכין אותו בידים טמאות. נפל על גבי בשרו משפשפו אפילו בידים טמאות, Man darf Öl von Priesterhebe nicht mit verunreinigten Händen verstreichen; ist es aber auf den Körper gefallen, so darf man es selbst mit verunreinigten Händen verstreichen. Zu beachten ist, daß die unreinen Hände, wie in der Mischna, bei Priesterhebe stehen.

[5] מי שהיה טהור והסיע את לבו מלאכול, רבי יהודה מטהר שדרך טמאין פורשין ממנו, וחכמים מטמאין. היו ידיו טהורות והסיע את לבו מלאכול רבי יהודה (יוסי) אומר, אף על פי שאמר יודע אני שלא

sein Augenmerk vom Essen abgelenkt hat, erklärt R. Jehuda für rein, denn gewöhnlich halten sich Unreine von ihm fern; die Weisen erklären einen solchen für unrein. Waren seine Hände rein und er hat sein Augenmerk vom Essen abgelenkt, so sagt R. Jehuda (nach anderen Texten: R. Joßê), daß die Hände, selbst wenn er erklärt, sicher zu wissen, daß sie nicht verunreinigt wurden, unrein sind, weil die Hände geschäftig sind." Zunächst ist klar, daß der Mann, der seinen ganzen Körper zum Essen gereinigt, also etwa nach einer Verunreinigung gebadet hat, ein Ahronide ist, der Geweihtes, Priesterhebe essen will, wie dieses schon die Kommentatoren erklären. Er hat nun an das Essen, um dessentwillen er gebadet hat, vergessen oder ist davon abgelenkt worden; er gilt trotzdem auch jetzt noch als rein, weil sich die Unreinen, die ihn und seine Reinheitsvorbereitungen beobachteten, von ihm fernhalten, wie wir dieses bei einem Vorfalle tatsächlich beobachten konnten (S. 89 ff.). Es wird also vorausgesetzt, daß er nur durch Berührung anderer Personen unrein werden kann, nicht aber ohne bestimmte Veranlassung. Auch die Weisen, die ihn für unrein erklären, tun es nur, weil sie den Grund nicht gelten lassen, daß ihm die Unreinen sicher fernbleiben; es ist nämlich R. Meir, für den der bloße Zweifel genügt, jemand für unrein zu erklären. Im zweiten Falle hat der Mann nur seine Hände für das Essen von Priesterhebe gereinigt; lenkt er nun sein Augenmerk vom Essen, also auch von der Bewahrung der erworbenen levitischen Reinheit seiner Hände ab, so gelten diese, selbst wenn er erklärt, zu wissen, daß sie nicht verunreinigt wurden, als unrein, weil es sehr wahrscheinlich ist, daß er unbewußt Unreines berührt hat. Es muß aber etwas Verunreinigendes in der Nähe sein, das er berührt haben könnte. In diesen Bestimmungen ist bereits der nach der erschwerenden Seite neigende Zweifel des R. Meir maßgebend; er zeigt aber noch deutlich, daß nur wirklich verunreinigte Hände Priesterhebe verunreinigen und daß solche nur bei Ahroniden in Frage kommen.

7. Die Tohar. IX 5 parallele Baraitha in Sabb. 145a:[1] „Wenn man Oliven mit verunreinigten Händen zerdrückt, werden sie als befeuchtet und für Verunreinigung empfänglich angesehen", und die bereits angeführte in Toß. Parâ XII 6 haben für unreine Hände

---

נטמאו ידי, ידיו טמאות שהידים עסקניות. Der Ausdruck ידים עסקניות findet sich auch in der Baraitha in Niddâ 58a: תניא נמצאת על קשרי אצבעותיה טמאה מפני שידים עסקניות הן. Die wirklich vorhandene, in diesem Falle an den Fingern sichtbare Unreinheit ist durch die Geschäftigkeit der Hände von anderwärts geholt worden.

[1] תניא המפצע בזיתים בידים מסואבות הוכשר.

die Bezeichnung .ידים מסואבות Schon die passive Form des Wortes מסואבות weist auf einen Urheber der Unreinheit hin. Wir finden diese bei dem die Priesterhebe gleichfalls verunreinigenden Tebûl-jôm in der Mischna Tebûl jôm II 2:[1] „Wenn der von seiner Unreinheit durch das Tauchbad bereits Gereinigte, der zur Erlangung völliger Reinheit noch den Untergang der Sonne abwarten muß und dessen Unreinheit zweiten Grades ist wie die der Hände, einen Topf mit Flüssigkeit berührt und diese Priesterhebe ist, so ist die Flüssigkeit unrein, der Topf rein; wenn aber im Topfe gewöhnliche Flüssigkeit ist, so ist alles rein; sind aber die Hände des Mannes verunreinigt gewesen, ist alles unrein." IV 1:[2] „Wenn ein Tebûl-jôm oder ein Mann mit verunreinigten Händen Lebensmittel aus Levitenzehnt, die durch Befeuchtung für Verunreinigung empfänglich gemacht wurden, berührt, so kann aus denselben trotzdem die Priesterhebe in levitischer Reinheit ausgeschieden werden, weil die Unreinheit zweiten Grades auf Nichtheiliges keine Wirkung mehr hat." Es ist dasselbe, wie im Satze der Hilleliten in Tohar. X 4 (S. 109) bei Ausscheidung der Priesterhebe aus nichtheiligen Trauben mit ידים .טמאות Tohar. II 1:[3] „Wenn eine Frau Tebûl-jôm ist und eine Speise im Topfe mit verunreinigten Händen rührt und dann auf diesen Flüssigkeit bemerkt und nicht weiß, ob diese aus dem Topf gespritzt ist oder ob der Strunk des Gemüses die Hände berührt hat, so ist das Gemüse unrein und der Topf rein". Ḥagigâ III 3:[4] Man darf trockene Speisen mit verunreinigten Händen essen, wenn sie Priesterhebe sind, aber nicht Opfer. Ḥullin II 5:[5] Wenn man ein Rind, ein Wild oder einen Vogel schlachtet und es kommt aus der Schnittwunde kein Blut, darf man das Tier essen und auch mit verunreinigten Händen, weil das Fleisch durch kein Blut befeuchtet und somit für Verunreinigung nicht empfänglich gemacht wurde; R. Simon

---

[1] קדרה שהיא מלאה משקים ונגע בה טבול יום, אם היה משקה תרומה, המשקין פסולין והקדרה טהורה, ואם היה משקה הולין הכל טהור. ואם היו ידיו מסואבות הכל טמא.

[2] אוכל מעשר שהוכשר במשקה ונגע בו טבול יום או ידים מסואבות, מפרישין ממנו תרומת מעשר בטהרה מפני שהוא שלישי והשלישי טהור לחולין.

[3] היתה טבולת יום מנערת את הקדרה בידים מסואבות וראתה משקין על ידיה, ספק מן הקדרה נתזו, ספק שהקלח נגע בידיה, הירק פסול והקדרה טהורה.

[4] אוכלים אוכלים נגובים בידים מסואבות בתרומה אבל לא בקודש.

[5] השוחט בהמה היה ועוף ולא יצא מהן דם כשרים ונאכלין בידים מסואבות לפי שלא הוכשרו בדם. רבי שמעון אומר הוכשרו בשחיטה. Von Lehrern in Ušâ finden wir solche Hände genannt in Kelim VIII 10: היה אוכל דבילה בידים מסואבות, הכנים ידו לתוך פיו ליטול את הצרור, רבי מאיר מטמא, ורבי יהודה מטהר. רבי יוסי אומר אם הפך טמא אם לא הפך טהור; es handelt sich erstens um eine Frucht von Priesterhebe (vgl 'Erub. 90ª Raši) und die Hände sind zweitens verunreinigt

sagt: Es ist durch das Schlachten hierfür empfänglich worden. Schon ein Amoräer im Talmud b. Ḥullin 33[a] findet es auffallend, daß hier bei nichtheiligem Fleische von einer Verunreinigung durch die Hände gesprochen wird, und erklärt es dahin, daß die Hände unrein ersten Grades waren. Und doch ist hier die Bezeichnung ידים מסואבות gebraucht![1] Diese muß also jedenfalls wirkliche, auf die Hände übertragene Unreinheit meinen. Beachtung verdient hierbei noch die Aussage des Ḥaninâ, Vorstehers der Priester (ʿEduj. II 3, Peßaḥ. 19[a]):[2] „Wenn im Fleische eines Opfertieres eine Nadel gefunden wurde, waren das Messer und die Hände rein und das Fleisch unrein; wurde die Nadel im Miste gefunden, war alles rein. Hierzu bemerkte R. Akiba: Wir gewinnen hieraus, daß es im Tempel keine Unreinheit der Hände gab." Das Opferfleisch wurde wegen der Nadel für levitisch unrein erklärt; die natürliche Folge wäre, daß das Messer, womit das Fleisch geschnitten wurde, und die Hände, die es berührt haben, gleichfalls verunreinigt würden. R. Akiba sagt nun, daß in der Aussage des Priesters Ḥaninâ ausgesprochen sei, daß es im Heiligtum eine Verunreinigung der Hände nicht gegeben hat, womit er, wie die Stelle selbst lehrt, natürlich die von einem unreinen Gegenstande ausgehende Verunreinigung der Hände meint.[3] Und es

---

[1] Auch N. Brüll in בית תלמוד II 318 nimmt an, daß die Hände ursprünglich nur dann als unrein galten, wenn sie durch andere Dinge verunreinigt wurden. Er meint aber, dieses sei die vorschammaitische Halacha und Toß. Jadaj. II 9: אלו פוסלין לידים, אוכל ראשון והמדפות והמשקין, wo die Unreinheiten, die sich auf die Hände übertragen, aufgezählt sind: Speisen unrein ersten Grades, die oberhalb eines Samenflüssigen befindlichen Gegenstände und die Flüssigkeiten, sei die schammaitische Halacha. In Wahrheit verhält sich die Sache anders; hier ist offenbar eine Jadaj. III 2 bekämpfende Ansicht ausgesprochen, die nur drei Fälle zugibt, in denen sich auf die Hände eine Unreinheit überträgt.

[2] על מחט שנמצא בבשר שהסכין והידים טהורות והבשר טמא ואם נמצאת בפרש הכל טהור. אמר רבי עקיבא, זכינו שאין טומאת ידים במקדש.

[3] Für die merkwürdige Tatsache, daß die levitischen Reinheitsgesetze der Lehrhäuser in Jerusalem im Opferdienste, bei dem man die strengste levitische Reinheit voraussetzen müßte, nicht berücksichtigt wurden, ist noch auf ʿEduj. VIII 4 hinzuweisen: העיד יוסי בן יועזר איש צרידה על איל קמצא דכן ועל משקה בית מטבחיא דאינון דכיין ודיקרב במיתא מסתאב, wo vom Wasser des Schlachtplatzes im inneren Tempelvorhofe gemeldet wird, daß es rein sei, d. h. für keine levitische Verunreinigung empfänglich war und für solche auch nicht empfänglich machte. Der wahrscheinlichste Sinn der oft und verschieden gedeuteten letzten Aussage dürfte folgender sein: Nur wer den Toten selbst berührt, wird unrein, und nicht auch derjenige, der einen am Toten Verunreinigten berührt. Denn genau dasselbe sagen in Sifrâ p. 22[d] Cap. XII: או נפש אשר תגע בכל דבר טמא. הזקנים הראשונים היו אומרים, יכול אפילו נגע אדם במגע טמאות יהא חייב, תלמוד לומר בנבלת

ist auch hieraus ersichtlich, daß diese Lehrer bei der Unreinheit der Hände immer an eine auf diese wirklich übertragene gedacht und den Begriff der Unreinheit nur ungewaschener, aus Zweifel als unrein anzunehmender Hände nicht gekannt haben.

8. Es ist daher ein Irrtum, wenn behauptet wird, daß die Pharisäer die Hände des Mannes aus dem Volke als unrein und die Berührung derselben als verunreinigend angesehen; daß sie aus diesem Grunde jeden Verkehr mit ihm, dem Amhaareṣ gemieden und daß sie im Unterschiede von ihm als Ḥabere vor jedem Genusse sich die Hände gewaschen hätten und ihre Fernhaltung von jeder Unreinheit sie zu Pharisäern gestempelt hätte.[1] Sagt doch ein ungenannter Tannaite in Sifrâ p. 24ᵃ:[2] Aus dem Verbote in Lev. 11, 8: Ihr Aas sollt ihr nicht berühren, sind die Israeliten auszunehmen, da sie während des ganzen Jahres nicht verpflichtet sind, sich vor den Quellen der Verunreinigung in Acht zu nehmen; dagegen sind die

---

חיה בנבלת בהמה בנבלת שרץ, מה אלו מיוחדים שהן אבות הטומאה, יצא דבר שאין אב הטומאה, die alten Lehrer. Zu meiner Freude finde ich, daß mein verehrter Lehrer, Herr Professor Israel Lewy die gleiche Erklärung gibt in Monatsschrift 1906, L, 74, 5. Zu der ersten Aussage vgl. Peßaḥ. 16ᵃ: R. Eliezer sagte: אין טומאה למשקין כל עיקר, Flüssigkeit hat überhaupt keine Unreinheit; und siehe die dort angeführten Baraithas und Erörterungen.

[1] Ebenso unrichtig ist es, daß der Jude den Heiden als unrein angesehen hat und den Verkehr mit ihm als verunreinigend und daß die Häuser der Heiden, ja alle von ihm herrührenden Gegenstände als unrein betrachtet wurden (Schürer II 69 ff.). Daß dieses ausschließlich für den Juden gilt, der den Tempel in Jerusalem besuchen oder an einer Opferhandlung teilnehmen will, sonst aber nicht, das zeigt die einzige Belegstelle aus Joh. 18, 28 unmißverständlich. Und auch die wenigen, Tatsachen und Vorfälle berichtenden Belegstellen über die Verunreinigung durch den Speichel eines Heiden in b. Jomâ 47ᵃ, Toß. IV 20, jer. I 38ᵈ 8 bestätigen dieses. Denn da wird der Hohepriester am Vorabend des Versöhnungstages in Jerusalem von einem arabischen König beim Sprechen angespieen und dadurch für den Opferdienst am Versöhnungstage untauglich gemacht. Und die Mischna Šekal. VIII 1, die vom Speichel auf den Straßen Jerusalems handelt und den auf dem oberen Markte bemerkten für unrein erklärt, begründet dieses damit, daß der Speichel als von Samenflüssigen — nach einer anderen Erklärung von Heiden — herrührend angenommen wird. Aber hier ist nur von Jerusalem die Rede, denn nur hier hat die Verunreinigung praktische Folgen. Selbst das hinsichtlich der Absonderung von den Heiden äußerst strenge Jubiläenbuch weiß hierüber nicht mehr als das folgende zu sagen (22, 16): Trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen. Und vom Essen allein sprechen alle Nachrichten der Griechen und Römer von den Juden; keine weiß etwas von der angeblichen Unreinheit im täglichen Verkehre.

[2] אוציא את ישראל שאינן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה ולא אוציא את הכהנים שהן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה.

Priester nicht auszunehmen, da sie nach Lev. 21, 1 ff. verpflichtet sind, sich zu jeder Zeit vor den Quellen der Verunreinigung in Acht zu nehmen. Ebenso in Sifrâ zu Lev. 11, 8 p. 49ª 8 (b. Roš haŠanâ 16ᵇ),[1] wo hinzugefügt wird, daß vom Nichtpriester die Fernhaltung von den Quellen der Verunreinigung nur für die Wallfahrtsfeste gefordert wird.[2] Gilt dieses für die Quellen der Verunreinigung, um so mehr für Verunreinigungen geringeren Grades. Die Priester allein beobachteten die levitischen Reinheitsgesetze und wuschen sich vor dem Genusse ihrer Hebe, die heiligen Charakter hatte, die Hände. Hierfür ist Sifrê Num. 116 p. 36ᵇ sehr lehrreich;[3] denn es wird hier aus der

---

[1] ובנבלתם לא תגעו, יכול יהו ישראל מוזהרים על מגע נבלות, תלמוד לומר אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו, הכהנים אין מיטמאים למתים, ישראל מיטמאים למתים, אהרים אומרים, ... הא מה אני מקיים ובנבלתם לא תגעו, לא תגעו ברגל. Vgl. auch Sifrâ 49ª 10: ובנבלתם לא תגעו, יכול אם נוגע אדם בנבלה ילקה את הארבעים, תלמוד לומר ולאלה תטמאו. אי לאלה תטמאו יכול אם ראה אדם את הנבלה ילך ויטמא בה, תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו, הא כיצד הוי אומר רשות.

[2] Dieses wird in sehr lehrreicher Weise von den Vorschriften in der Mischna Šekal. I 1 bestätigt: „Am 1. Adar fordert man zur Ablieferung der Šekel und zur Beseitigung der verbotenen gemischten Pflanzungen auf; am 15. Adar liest man die Estherrolle in den Städten und bessert die Straßen, die Plätze und die Tauchbäder aus und trägt Sorge für die Instandsetzung anderer öffentlicher Einrichtungen; man bezeichnet die Grabstätten und zieht aus wegen der gemischten Pflanzungen". Ausführlicher und klarer stellt dieses Toß. Šekalim I 1—5, Moëd kat. 6ª dar: Am 15. Adar ziehen die Sendboten des Bêth-din aus und bessern die Straßen und Plätze aus, die vom Regen gelitten haben; es geschieht dieses jetzt vor der Wallfahrtszeit, damit die Straßen für die folgenden drei Wallfahrtsfeste instand gesetzt seien. (2) Am 15. Adar ziehen die Sendboten des Bêth-din aus und setzen alle Arten von Zisternen, Tauchbädern und Wasserleitungen instand; jedes Tauchbad, das das vorgeschriebene Maß von 40 Se'â Wasser hat, darf durch ein beliebiges Maß beliebigen Wassers ergänzt werden; das aber die 40 Se'â nicht hat, wird vorerst durch Zuleitung auf das vorgeschriebene Maß ergänzt, damit dann anderes Wasser nachgefüllt werden könne. (4) Am 15. Adar ziehen die Sendboten des Bêth-din aus und bezeichnen die Stellen der Unreinheit, damit das Publikum durch diese nicht zu Übertretungen veranlaßt werde, usw. Zwei Punkte der levitischen Unreinheit sind es, die hier beachtet werden müssen: die Bezeichnung der Stellen, wo Tote begraben sind, welche aus Rücksicht auf das herannahende Wallfahrtsfest gefordert wird; denn wenn Wallfahrer auf Gräber treten, ohne es zu wissen, begehen sie unbewußt Sünden. Und dann die Instandsetzung der Tauchbäder, die gleichfalls für die zur Wallfahrt sich Rüstenden notwendig ist, da diese nur nach erfolgter Reinigung von jeder Art levitischer Unreinheit nach Jerusalem ziehen dürfen; hierzu aber ist das Tauchbad unentbehrlich.

[3] עבודת מתנה אתן את כהונתכם, לעשות אבילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואחר כך עובד אף אבילת קודש בגבולים מקדש ידיו ואחר כך אוכל .... אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו. אמרת, מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו, מקום

Verpflichtung des Priesters, sich zum Opferdienste die Hände zu waschen, die gleiche Pflicht auch vor dem Genusse von Geweihtem außerhalb des Heiligtums abgeleitet und die Ableitung schließt mit den Worten: „Es ergibt sich somit, daß wir das Händewaschen als Pflicht aus der Thora selbst gewinnen." Damit ist natürlich nur das der Priester gemeint, von dem allein die ganze Erörterung spricht.[1]

Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 754: שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו. נמצינו למדים נטילת ידים מן התורה. עבודת מתנה, מקיש עבודת מתנה לכהונתכם, מה זו בנטילת ידים אף זו בנטילת ידים . . .

[1] Hiernach ist auch Ḥagigâ II 5: נוטלין לידים לחולין ולמעשר ולתרומה, ולקודש מטבילין, ולחטאת אם נטמאו ידיו נטמא גופו, „Man wäscht die Hände zu Gewöhnlichem, zum Zehnten und zur Priesterhebe, aber zu Opfern muß man sie ganz untertauchen; und bei der Reinigungsasche ist der ganze Körper unrein, wenn nur die Hände verunreinigt wurden, (d. h. man muß ein Bad nehmen)", auf den Priester allein zu beziehen, der allein mit Priesterhebe, Opfern und Reinigungsasche zu tun hat. Im Hause des Priesters gibt es natürlich auch nichtgeweihte, gewöhnliche Speisen, die er aber aus Rücksicht auf die in seinem Hause herrschende Reinheit in levitischer Reinheit zubereiten und genießen muß; nur der hier genannte Zehnt macht Schwierigkeiten. Ebenso verhält es sich in der nächsten Mischna in Ḥagigâ II 6: הטובל לחולין והוחזק לחולין אסור למעשר. טבל למעשר והוחזק למעשר אסור לתרומה, טבל לתרומה והוחזק לתרומה אסור לקודש, טבל לקודש והוחזק לקודש אסור לחטאת, wo in der ununterbrochenen, aufsteigenden Reihe der Reinheitsgrade vorausgesetzt wird, daß derselbe Mann, der sich zum Genusse gewöhnlicher Speise gereinigt hat, dann aber Zehnt essen will, und der für den Zehnten gereinigt ist und Priesterhebe essen möchte, derselbe ist, d. h. ein Priester; aber der die Reihe störende Zehnt findet sich auch hier. Dasselbe ist jedoch sonderbarerweise in einer Anzahl von Stellen der Fall, wo priesterliche Abgaben zusammengestellt sind. Zunächst in der Baraitha in b. Jebam. 74[b] oben: תא שמע, נשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה הרי זה אינו אוכל לא בתרומה ולא בפסח ולא בקדשים ולא במעשר, wo der Talmud ohne ausreichenden Grund in מעשר den ersten Zehnten sieht. Daselbst: תא שמע אונן אסור במעשר ומותר בתרומה ובפרה. טבול יום אסור בתרומה ומותר בפרה ובמעשר. מחוסר כפורים אסור בפרה ומותר בתרומה ובמעשר, Ein Priester, der einen nahen Verwandten verloren, ihn aber noch nicht bestattet hat, darf den Zehnten nicht essen, dagegen ist ihm Priesterhebe gestattet und er darf sich mit der roten Kuh befassen; ein Priester, der nach seinem Reinigungsbade noch den Sonnenuntergang abzuwarten hat, darf Priesterhebe nicht essen, dagegen darf er mit der roten Kuh sich befassen und Zehnt essen; der Priester, der schon ganz rein ist, aber das vorgeschriebene Opfer noch nicht dargebracht hat, darf sich mit der roten Kuh nicht befassen, aber darf Priesterhebe und Zehnt essen. Negaʿim XIV 3: טבול יום אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים, (vgl. auch Jebam. 75[a]: במים יובא וטמא עד הערב וטהר. הניא וטמא, יכול לכל, תלמוד לומר וטהר, אי וטהר יכול לכל, תלמוד לומר וטמא, הא כיצד, כאן למעשר כאן לתרומה, wofür Sifrâ zu Lev. 11, 32, p. 53[c] hat: טהור לחולין מבעוד יום ולתרומה משתחשך, woraus klar hervorgeht, daß beim Zehnten dieselbe Person gemeint ist, wie bei der Priesterhebe, der Priester). Sifrâ zu Lev. 22, 4 p. 96[c]: אוכלים הן ישראל במעשר טבולי יום, אהרן ובניו מנין. ודין הוא, ומה ישראל שאינן אוכלים בתרומה במעורבי שמש הרי הן אוכלים במעשר טבולי יום, אהרן ובניו שהם אוכלים בתרומה במעורבי שמש אינו

Hierher gehört auch die Baraitha in b. Ḥullin 106^{ab}: Das Waschen der Hände für gewöhnliche Speisen hat bis zum Gelenk zu erfolgen,

---

דין שיאכלו טבולי יום. יצאו ישראל מן הכתוב ואהרן ובניו מקל וחומר, Kidduš. II 10: המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות ובמי חטאת ובאפר חטאת הרי זו מקודשת ואפילו ישראל, womit II 6 zu vergleichen ist: המקדש בחלקו בין קדשי קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת, במעשר שני בין שוגג בין מזיד לא קידש, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג לא קידש, במזיד קידש, ובהקדש במזיד קדש ובשוגג לא קדש דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג קידש במזיד לא קדש. (Vgl. die Lesearten in der Cambridger Mischna.) In beiden Sätzen kann nur ein Priester gemeint sein und im zweiten ist der zweite Zehnt ausdrücklich genannt, im ersten מעשרות. Ferner ist die Zusammenstellung des Zehnten mit den Erstlingen zu beachten in Bikkur. II 1. 2, auf die auch der Talmud in b. Ḥagigâ 18^{b} hinweist: התרומה והביכורים חייבין עליהם מיתה וחומש ואסורין לזרים והן נכסי כהן ועולין באחד ומאה וטעונין רחיצת ידים והערב שמש, הרי אלו בתרומה ובכורים מה שאין כן במעשר. יש במעשר ובביכורים מה שאין כן בתרומה, שהמעשר והבכורים טעונין הבאת מקום וטעונין ודוי, ואסורין לאונן, ורבי שמעון מתיר. וחייבין בביעור ורבי שמעון פוטר, wo die Unterschiede zwischen der Priesterhebe, den dem Priester gehörenden Erstlingen und dem Zehnten festgestellt werden und man den sicheren Eindruck gewinnt, daß auch der Zehnt dem Priester gehört. Und wie hier die Entstehungszeit des Satzes durch die Namen der Lehrer feststeht, so auch in Parâ XI 4: כל הטעון ביאת מים מדברי תורה מטמא את הקודש ואת התרומה ואת החולין ואת המעשר ואסור על ביאת המקדש . . . דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים פוסל בקדש ובתרומה ומותר בחולין ובמעשר. (5) כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים מטמא את הקדש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמעשר דברי רבי מאיר. וחכמים אוסרין במעשר, wo die Namen R. Meirs und seines als die Weisen angeführten Kollegen nach Ušâ führen. (Vgl. noch Sifrâ p. 58^{d}, b. Jebam. 75^{a}: בכל קודש לא תגע, יכול אף מן המעשר, תלמוד לומר ואל המקדש לא תבוא, מה מקדש שיש בו נטילת נשמה, אף קודש שיש בו נטילת נשמה, יצא המעשר, und Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 697: לפי שנאמר בכל קודש לא תגע יכול אף במעשר תלמוד לומר ואל המקדש לא תבוא . . . ולמה מעטת המעשר, מפני שהוא נאכל בטבול יום). In allen diesen Stellen könnte man an den ersten Zehnten denken, der nach R. Eleazar b. ʿAzarja in Jebam. 86^{ab} dem Priester gehört und, wie der dort erzählte Vorfall mit diesem Lehrer zeigt, auch im Leben an Priester abgeliefert wurde. Dieses dürfte die ältere Praxis der Schammaiten darstellen, gegen die R. Akiba kämpft, um die Leviten in die ihnen in Num. 18, 21 eingeräumten Rechte wieder einzusetzen. (Allerdings ohne Erfolg, denn noch Simon b. Eleazar in Kethub. 26^{a}, nach jer. II 26^{d}, 1 R. Simon b. Gamaliel, sagt in der Baraitha: כשם שהתרומה חזקה לכהונה כך מעשר ראשון חזקה לכהונה, Wie das Essen der Priesterhebe ein Beweis für den ahronidischen Ursprung eines Mannes ist, so auch der Genuß des Levitenzehnten. Und in jer. Maʿaßer šeni V 56^{b}, 43 wird erzählt: ביומוי דרבי יהושע בן לוי בקשו להימנות שלא ליתן מעשר לכהונה. אמרין מאן יעול, רבי יהושע בן לוי דהוא מסייע ללואי. עאל וסייע לכהני, In den Tagen des R. Josua b. Levi wollte man durch Abstimmung beschließen, den ersten Zehnten nicht mehr den Ahroniden zu geben; man fragte: Wer wird diesen Antrag vertreten? R. Josua b. Levi, der die Leviten unterstützt. Er trat vor, aber sprach im Interesse der Priester). Daß oben nicht dieser Zehnt gemeint ist, erhellt schon aus Bikkur. II 1, wo für den nicht näher bestimmten, neben der Priesterhebe stehenden Zehnten die Forderung erwähnt wird, daß derselbe nach Jerusalem gebracht werden müsse; dieses aber trifft nur beim zweiten Zehnten zu. Und in der Tat finden wir in jer. Maʿaßer šeni V 56^{d}, 46: R. Josua b. Levi sagt: Der nach Jerusalem gebrachte zweite Zehnt wurde in drei

für Priesterhebe bis zum nächsten Gelenk; das Waschen der Hände und Füße im Heiligtum bis zum folgenden Gelenk.[1] Auch diese Vorschrift ist an diejenigen gerichtet, die sowohl Gewöhnliches, als auch Priesterhebe essen und für beide die Hände waschen.[2] Wie wir bereits gesehen, betrachteten die Ahroniden das Essen ihrer Priesterhebe auch nach der Zerstörung des Heiligtums als eine Art von Opferdienst, wie dieses R. Tarfon dem R. Gamaliel auseinandersetzte.[3] Und dazu stimmt auch die Vorschrift betreffs der Teighebe und der Fruchthebe des Ahroniden, wie die gleichlautende über die Priester-

---

Teile geteilt, der eine wurde den bekannten Priestern und Leviten gegeben, der zweite kam in das Magazin, den dritten bekamen die Armen und חברים in Jerusalem. Wir werden daher Stellen, die vom Händewaschen und levitischer Reinheit in Verbindung mit dem zweiten Zehnten sprechen, solange nicht ein ausdrücklicher Beweis dagegen zeugt, auf die Ahroniden beziehen; so in Toß. Niddâ IX 18 (oben S. 103) und im Berichte Abba Sauls in b. Šebu'ôth 15^a über den Ḥaber und Amhaareṣ auf dem Ölberge (oben S. 21, 1).

[1] תנו רבנן נטילת ידים לחולין עד הפרק, לתרומה עד הפרק, קידוש ידים ורגלים במקדש עד הפרק. וכל דבר שחוצץ בטבילה בגוף חוצץ בנטילת ידים לחולין ובקידוש ידים ורגלים במקדש.

[2] Bemerkenswert sind auch die eigentlichen Vorschriften über das Händewaschen in Jadaj. II 1: נטל לידו אחת משטיפה אחת ידו טהורה. לשני ידיו משטיפה אחת רבי מאיר מטמא עד שיטול מרביעית. נפל ככר של תרומה טהור, רבי יוסי מטמא. (2) נטל את הראשונים למקום אחד ואת השניים למקום אחר, ונפל ככר של תרומה על הראשונים טמא ועל השניים טהור. נטל את הראשונים ואת השניים למקום אחד ונפל ככר של תרומה טמא, (vgl. auch einen weiteren Fall in Toß. Jadaj. II 5. 6), wo in Verbindung mit den einzelnen unzureichenden Waschungen der Fall erörtert wird, wenn auf die Stelle, wohin das auf die Hände gegossene Wasser geflossen ist, ein Brotlaib aus Priesterhebe gefallen ist; es muß sonach von einem Ahroniden die Rede sein. Die Urheber dieser Sätze sind nach Toß. Jadaj. I 3 R. Meir und R. Joßê. Daß vom Waschen der Hände für die Priesterhebe gesprochen wird, zeigt auch Maimonides mit anderen Gründen. In Toß. Jadaj. I 15—18 ist das Händewaschen für die Zubereitung levitisch reiner Speisen behandelt. Da dabei von תלויות und von zu verbrennenden Speisen gesprochen wird, Eigenschaften, die sonst nur bei Priesterhebe vorkommen, ist es klar, daß auch hier die Speisen eines Priesters gemeint sind. Vgl. auch die Baraitha in b. Hagigâ 18^b unten: תנו רבנן הנוטל ידיו, נתכוין ידיו טהורות, לא נתכוין ידיו טמאות. וכן המטביל ידיו, נתכוין ידיו טהורות, לא נתכוין ידיו טמאות. והתניא בין נתכון בין לא נתכוין ידיו טהורות, wo erst vom Waschen der Hände, dann vom Untertauchen derselben die Rede ist und ein Streit darüber mitgeteilt wird, ob auch der Gedanke an den Zweck des Waschens oder Untertauchens bei denselben erforderlich ist. Nun ist nach der Mischna Hagigâ II 6 das Untertauchen der Hände nur zum Genusse der Opfer vorgeschrieben; also ist auch hier von Priestern die Rede.

[3] Sifrê Num. 116, b. Peßaḥ 72^b: וכבר נשתהה רבי טרפון לבוא לבית המדרש. אמר לו רבן גמליאל מה ראית להשתהות. אמר לו שהייתי עובד. אמר לו, הלא כל דבריך תימה וכי יש עבודה עכשיו. אמר לו, הרי הוא אומר, עבודת מתנה אתן את כהונתכם, לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, vgl. oben S. 88.

hebe und die Fruchterstlinge in Bikkur. II 1, die das Waschen der Hände vor dem Genusse derselben fordert.[1]

9. Wir finden aber auch, daß einige Lehrer ihr Brot, dem naturgemäß keinerlei Weihe und Heiligkeit anhaftete, mit Beobachtung der levitischen Reinheit aßen und sich des Genusses von Speisen enthielten, die levitisch auch nur möglicherweise verunreinigt waren. Aber es sind diese so seltene Ausnahmen, daß die talmudischen Quellen die Namen dieser Lehrer aufzählen; und man kann nicht einmal davon sprechen, daß die Gelehrten im allgemeinen die levitische Reinheit beobachtet hätten. Wird doch auch besonders erzählt, daß die Hülle des Priesters Joßê b. Joëzer, der noch dabei als Strengfrommer unter den Priestern bezeichnet wird, den levitischen Reinheitsgrad der Priesterhebe hatte und zum Genusse von Opfern nicht zu verwenden war, weil sie für diese als unrein galt (Ḥagigâ II 7)![2] Aber daß der Levite Joḥanan b. Gudgedâ während seines ganzen Lebens alles in der Reinheit der Opfer aß, so daß seine levitische Reinheit nur von der höchsten, für die Reinigungsasche erforderlichen übertroffen wurde, ist schon bemerkenswert. Dieses könnte jedoch daraus erklärt werden, daß er im Heiligtum in Jerusalem Torhüterdienste leistete (Sifrê Num. 116 p. 36ª, b. ʿArakh. 11ᵇ, Toß. Šekal. II 14) und sich für den Verkehr auf dem Tempelberge durch strengste Reinheitsbeobachtung würdig erweisen wollte.[3] Seine Söhne, die

---

[1] Ḥallâ I 9: החלה והתרומה חייבין עליה מיתה וחומש ואסורין לזרים והם נכסי כהן ועולין באחד ומאה וטעונין רחיצת ידים והערב שמש ואין ניטלין מן הטהור על הטמא אלא מן המוקף ומן הדבר הגמור. (Auffallend ist der Ausdruck רחיצת ידים für das sonst gebräuchliche נטילת ידים; er ist biblisch, dieser rabbinisch.) So ermahnt auch in den Testamenten der XII Patriarchen (Testam. Levi 9) der Stammvater Jakob seinen Sohn Levi, den er zum Priester weiht, daß derselbe vor der Darbringung des Opfers und wieder vor dessen Genuß sich die Hände wasche, vgl. Geiger in Jüd. Zeitschrift VII 124. Daß sich nur Priester die Hände zum Essen wuschen, könnte auch aus Toß. Kethub. II 3 geschlossen werden: במקום שאין שם עורדין מעלין לכהונה על פי עד אחד. איזהו ערעור. אמרו היאך קפץ פלוני לכהונה שלא נטל כפיו ושלא נשא כפיו מימיו אין זה ערעור. Das Händewaschen und der Priestersegen sind die den Ahroniden kennzeichnenden Handlungen, und Geiger (a. a. O.) betont dieses mit Recht; doch hat die Ausgabe Zuckermandels נטל חלקו, vgl. auch N. Brüll in Bêth-Talmud II 369, 3.

[2] Nach Jakob Levy in אוצר נחמד 1860 III 83 soll Joßê b. Joëzer hiermit als Essäer gekennzeichnet sein, vgl. Frankel in Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 1846, 454 und Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1853 II 33; dagegen Herzfeld in Geschichte des Volkes Jisrael II 1857, 391.

[3] Hierfür könnte die Meldung des Josephus (Antiquit. XIX 7, 3) von Agrippa I angeführt werden: *Καὶ τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει. Διὰ πάσης γοῦν αὐτὸν ἦγεν ἁγνείας, οὐδὲ ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ χηρεύουσα θυσίας,* falls sie

taubstumm waren (jer. Terum. I 40[b] 24, Toß. I 1, b. Ḥagigâ 3[a]), betätigten sich, wie R. Jehuda berichtet, bei den in Jerusalem in levitischer Reinheit bereiteten Lebensmitteln. Ferner erzählt R. Eleazar b. Ṣadok in einer Baraitha in Jebam. 15[b] (Toß. Sukkâ II 3, ʿEduj. II 2) folgendes: „Als ich bei R. Joḥanan b. החורנית lernte, sah ich einmal, im Jahre der Dürre, daß er trockenes Brot mit Salz aß. Als ich dieses meinem Vater meldete, beauftragte er mich, meinem Lehrer Oliven zu bringen. Als ich mit den Oliven hinkam, bemerkte R. Joḥanan, daß diese feucht waren, und sagte, daß er Oliven nicht esse. Ich berichtete es meinem Vater, der mich dem R. Joḥanan sagen hieß, daß das Gefäß der Oliven durchlöchert sei, nur sei das Loch durch Olivenhefe verstopft worden.[1] Obwohl er ein Jünger der Schammaiten war, richtete er sich in allem nur nach den Hilleliten".[2] Die Toßiftha fügt noch hinzu, daß Joḥanan seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit aß. Hiernach durfte ein Lehrer, der an seinen Speisen das levitische Reinheitsgesetz beobachtete, nicht nur eine tatsächlich verunreinigte Olive nicht essen, sondern auch eine solche nicht, die für levitische Verunreinigung bloß empfänglich und vor Verunreinigung nicht direkt behütet worden war. Da R. Ṣadok gleich errät, warum R. Joḥanan die Oliven nicht annahm, muß er gewußt haben, daß nicht nur Priester, wie er selbst, sondern auch Nichtpriester diese Vorschriften beobachteten. Allerdings wissen wir nicht, ob R. Joḥanan nicht Priester war. Nach Toß. Ḥagigâ III 2 hat R. Gamaliel seine Lebensmittel in levitischer Reinheit genossen[3] und

---

besagt, daß er sich in levitischer Reinheit erhielt, weil er täglich in das Heiligtum ging, vgl. Lerner in Berliner-Hoffmanns Magazin 1883 X 141.

[1] ʿEduj. IV 6 lehrt: Ein Faß mit gerollten Oliven braucht nach den Schammaiten nicht durchlöchert zu sein, damit der aus den Oliven dringende Saft diese für Verunreinigung nicht empfänglich mache; nach den Hilleliten muß das Gefäß durchlöchert sein. Doch geben diese zu, daß, wenn das vorhandene Loch durch Hefe verstopft ist, die austretenden Säfte die Oliven trotzdem nicht für Verunreinigung empfänglich machen. Aus diesem Streite und dem im Texte mitgeteilten Vorfall ist ersichtlich, wie weit die Lehrhäuser in Jerusalem das levitische Reinheitsgesetz bereits entwickelt hatten. Aber der Streit der beiden Schulen und die hier sich offenbarende Unsicherheit in der Beobachtung der Vorschrift zeigen, daß diese neu war und nur die strengfrommen Lehrer sie beobachteten.

[2] Daß nicht Ṣadok, sondern Joḥanan der Schammaite war, betont Geiger (Jüd. Zeitschrift 1867, V 268) mit Recht, indem er auf Sukkâ II 7 verweist, wo Joḥanan von den führenden Lehrern unter den Schammaiten deshalb getadelt wird, weil er einer Entscheidung der Hilleliten gefolgt ist. Zur Sache selbst vgl. Schwarz, Controversen der Schammaiten 49.

[3] היה אוכל על טהרת חולין כל ימיו; der Ausdruck ist sehr eigentümlich und setzt voraus, daß auch gewöhnliche Lebensmittel einen festen Grad der

sein Gewand hatte den Reinheitsgrad der Priesterhebe; und nach III 3 hat der Proselyt Akylas während seines ganzen Lebens seine Lebensmittel im Reinheitsgrade der Opfer gegessen und auch seine Kleider hatten diesen Grad levitischer Reinheit. Und Toß. Kelim 3 II 4 berichtet: „Der Koch des Proselyten Akylas brachte sein Brot vor R. Gamaliel, als bei diesem 85 Lehrer anwesend waren; R. Gamaliel nahm den (vom genannten Koche mitgebrachten, den Gegenstand des levitischen Reinheitszweifels bildenden) Löffel, sah ihn an und gab ihn dem Nachbar. Als keiner der Lehrer ein Wort sagte, nahm R. Gamaliel einen Faden aus dem Oberkleide des ihm zunächst sitzenden Jüngers, maß damit den Löffel und, da er fand, daß derselbe etwas ausgehöhlt war, erklärte er ihn für levitische Verunreinigung für empfänglich". Es handelte sich um den Löffel, mit dem der Teig zum Brote gemischt und angerührt worden war; derselbe wurde durch etwas verunreinigt, vielleicht durch eine Menstruierende, und es lag die Frage vor, ob der Löffel, der gar nicht als Gerät bezeichnet werden konnte, weil er nichts faßte, überhaupt für Verunreinigung empfänglich sei. Hieraus erhellt gleichfalls, daß Akylas, wahrscheinlich nach dem Beispiele strengfrommer Lehrer, etwa des R. Gamaliel, mit dem er viel verkehrte, das levitische Reinheitsgesetz beobachtete.

In b. Sabb. 127[b] erzählt eine Baraitha: „Einmal hatten die Weisen bei einer Matrone, bei der alle Großen der Stadt sich einfanden, eine Angelegenheit zu erledigen und betrauten damit den R. Josua, der sich, von seinen Jüngern begleitet, hinbegab. An der Türe der Matrone angelangt, legte er in einer Entfernung von vier Ellen seine Tefillin ab, trat allein ins Haus und schloß die Türe hinter sich zu. Als er wieder herauskam, nahm er ein Tauchbad und trug erst dann seinen Jüngern vor. Als er sie fragte, was sie sich wohl dachten, als er seine Tefillin ablegte, antworteten sie: Wir meinten, du wollest nicht, daß heilige Dinge an einen Ort der Unreinheit gelangen. Und als ich die Türe hinter mir schloß, was dachtet ihr da? Daß du eine wichtige politische Angelegenheit zu besprechen hättest. Und als ich das Tauchbad nahm? Vielleicht ist aus dem Munde der Matrone ein Speichelstrahl auf deine Kleider

---

levitischen Reinheit hatten, den R. Gamaliel beobachtete. Da ihn Nichtpriester sich erst aneigneten, ist er natürlich, wie die höheren Reinheitsgrade, welche Nichtpriester anstrebten, bei den Priestern ursprünglich. Diese aßen, wie schon öfter betont wurde, auch ihre nichtgeweihten Lebensmittel in levitischer Reinheit, um ihrem ganzen Hause den für die Priesterhebe erforderlichen Grad der Reinheit zu erhalten.

gefallen. R. Josua sagte hierauf: Wahrlich, ihr habt richtig vermutet." Wir sehen hier, daß der Levite R. Josua wegen der levitischen Verunreinigung seiner Kleider durch den Speichel einer Heidin ein Tauchbad nimmt; ein Vorgehen, das sonst nur bei einem diensttuenden Priester wahrzunehmen ist. Denn eine Baraitha in Niddâ 33^{b}, Toß. V 3 berichtet: „Als ein Sadducäer mit einem Hohenpriester sprach und sein Speichel auf die Kleider des Hohenpriesters fiel, sah sich dieser als verunreinigt an, weil ihm der Sadducäer wegen seines ehelichen Umganges für von einer Menstruierenden verunreinigt galt. Aber seine Frau erklärte ihm, daß die Frauen der Sadducäer die Pharisäer fürchten und an die Weisen sich mit Fragen wegen ihrer Periode wenden." Und ebenso meldet eine Baraitha in Jomâ 47^{a} (jer. I 38^{d} 8, Toß. IV 20): Man erzählt vom Hohenpriester Ismael b. Kamḥith, daß er einmal auf der Straße mit einem (jer. und Toß. König der) Araber sprach und dabei ein Strahl von Speichel auf seine Kleider fiel, so daß sein Bruder Ješebhabh an seiner statt (am Versöhnungstage) amtieren mußte. Hiernach hat R. Josua nach der Tempelzerstörung dieselbe levitische Reinheit beobachtet, die der Hohepriester für den Opferdienst benötigte. Er kann dieses, wie Gamaliel II. und Akylas, aus Frömmigkeit getan haben; vielleicht hat er nur etwas aus der Tempelzeit, als er als levitischer Sänger im Heiligtum wirkte (Sifrê Num. 116, 36^{a}, b. ʿArakh. 11^{b}) und aus Rücksicht auf seinen Dienst, wie sein Kollege Joḥanan b. Gudgedâ, die levitische Reinheit beobachtete, auch später noch beibehalten, weil er sie bei R. Gamaliel wahren sah. Justin Martyr (Dialogus c. Tryphone I 46) läßt den Juden Trypho Gesetze anführen, die man auch nach der Zerstörung des Heiligtums beobachten könne: Sabbathfeier, Beschneidung, Beobachtung der monatlichen Reinigung, das Baden desjenigen, der einen der Gegenstände berührt hat, die von Moses verboten wurden, und der den Beischlaf vollzogen hat. Justin muß sonach gesehen haben, daß die Juden seiner Zeit nach der Berührung von Unreinem badeten;[1] es kann aber sein, daß er

---

[1] In b. Synhedr. 5^{b}, jer. Šebiʿith VI 36^{bc} wird in einer Baraitha erzählt: Rabbi kam in einen Ort (jer.: nach Akkô) und bemerkte, wie Leute ihren Teig mit Nichtbeobachtung der levitischen Reinheitsgesetze kneteten. Als er sie darüber zur Rede stellte, entgegneten sie: Es kam ein Lehrer hierher und belehrte uns in einer Entscheidung, daß Sumpfwasser für Verunreinigung nicht empfänglich macht. In Wahrheit war Eierwasser gemeint, sie hatten aber für ביצים verstanden בצעים. Dieses würde zeigen, daß Rabbi um 200 von jedermann erwartete, daß er beim Kneten seines Teiges die levitische Reinheit beobachte. In Wirklichkeit aber sollte jeder Teig, wie wir bereits gesehen haben, wegen der aus ihm auszuscheidenden Priesterhebe allein und

dieses bloß aus dem Bibeltexte ermittelte, ohne sich auf Beobachtungen gestützt zu haben. R. Ḥijjâ um 200 beauftragt seinen Neffen Rabh (jer. Sabb. I 3[c] 6),[1] er solle, wenn er könne, seine Lebensmittel während des ganzen Jahres in levitischer Reinheit essen; wenn dieses aber nicht ginge, dann wenigstens sieben Tage im Jahre (zwischen dem Neujahrs- und dem Versöhnungstage).[2] Hieraus erhellt, daß sich selbst Lehrer um 220 noch nicht allgemein verpflichtet fühlten, das levitische Reinheitsgesetz beim Essen zu beobachten, und sich auf die Beobachtung durch wenige Tage im Jahre beschränkten.[3] In jer. Dammai II 23[a] 4 sagt R. Simon b. Lakiš, als er

---

nicht wegen der Beobachtung der levitischen Reinheit des Bauers in Reinheit geknetet und gehandhabt werden.

[1] Abraham b. Nathan im המנהיג ed. Berlin 51[b] führt diese Talmudstelle abweichend von unserem Texte an: ובפרק קמא דשבת ירושלמי רבי חייא רבה מיפקד לרב נחמן, את יכול למיכל כל שתא חולין בטהרה אכול ואי לא, תהא אכיל שבעה יומין מן שתא, R. Ḥijjâ der Große beauftragte den R. Naḥman. Der Name Naḥman neben R. Ḥijjâ führt sicher auf R. Ḥijjâ b. 'Abbâ, der einen Sohn namens R. Neḥemia hatte (Frankel מבוא 116[b]); רבה ist offenbar aus בר אבא geworden. Vgl. weitere Varianten bei Ratner in אהבת ציון zu שבת p. 14, wo auch aus R. Zeraḥjâs מאור R. Ḥijjâ b. 'Abbâ angeführt wird. Ist diese Überlieferung die richtige, so ist für die Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes nur erwiesen, daß die Ahroniden — denn R. Ḥijjâ b. 'Abbâ gehörte zu diesen — sich bestrebten, eine Woche im Jahre der alten Pflicht auch hierin zu entsprechen. In Peßikthâ rab. XV 68[a] erörtert R. Ḥijjâ b. 'Abbâ die schon von den Tannaiten in Toß. Berakh. IV 18 berührte Frage, wodurch sich Saul der Königswürde wert erwies und dessen, daß er bald nach seiner Salbung die Herrschaft auch antreten durfte; er nennt vier Gründe, worunter der eine שהיה אוכל חולין בטהרה ist, daß Saul gewöhnliche Speisen in levitischer Reinheit aß. In Midraš ψ 7, 2: שאול היה אוכל חולין בטהרה שנאמר וירם הטבח את השוק והעליה, רבי יוחנן אמר השוק והאליה. רבי אלעזר אמר השוק והחזה שעליה, מלמד שהיה אוכל חולין בטהרה, ebenso Num. rab. 11, 3. Aber gerade der Umstand, daß dieses als eine so besondere Leistung hervorgehoben wird, zeigt, wie selten es im Leben war. Jalkut Makhiri zu ψ 7, 3 hat für R. Eleazar רבי שמעון בן לקיש und חולין. R. Simon b. Lakiš sagt im Namen des Patriarchen R. Jehuda II: Wer von einem Amhaareṣ Fischsaft kauft, tauche diesen bis zum Spiegel in ein Tauchbad, wodurch der Saft levitisch rein wird (Bekhor. 22[b]). Dieses spricht für die Beobachtung levitischer Reinheit um 240.

[2] In Ḥullin 107[ab] wird erzählt, daß Rabh mit umhüllten Händen aß, und Samuel, der ihn dabei traf, ihm sagte: Man gestattete den Priesterhebe Essenden, sich beim Essen die Hände zu umwickeln, aber nicht denen, die levitisch reine Speisen essen. Rabh hat sonach in Babylonien seine Speisen in levitischer Reinheit genossen, was er ohne Zweifel in Palästina beobachtet hatte. Hier wird dasselbe von R. 'Ammi und R. 'Assi erzählt, die allerdings Ahroniden waren. Vgl. jer. Berakh. VIII 12[a] 39—41.

[3] In Toß. ʿAbodâ zarâ VIII 3, b. 75[a] behandeln die Lehrer von Ušâ, R. Simon b. Gamaliel und R. Joßê die Frage, wie Wein- und Ölpressen, die

zu den Angehörigen des Hauses von R. Jannai kam, — von denen man übrigens erwarten würde, daß sie das Haus des Ahroniden in levitischer Reinheit führten, — und die Frauen vor ihm flohen, damit sie ihn durch Berührung nicht verunreinigen: Ich gehe zu euch ins Haus, ich bin ein Amhaareṣ hinsichtlich der levitisch reinen Lebensmittel. Vom Patriarchen R. Gamaliel III erzählt R. Joḥanan, daß er sein Brot in levitischer Reinheit aß (b. Ḥullin 106^{a}); und um 300 erwähnt ʿUllâ (b. Ḥagigâ 25^{a}): Die Lehrer in Galiläa beobachten die levitische Reinheit.[1] Aber alle diese Einzelmeldungen stellen die

---

bisher ohne Beachtung der levitischen Reinheitsgesetze benutzt wurden, gereinigt werden; und ihre Vorschriften schließen: Wie man die Geräte für levitische Reinheit abtrocknet, so auch für die Reinigung von der Unreinheit der Libation. In der angeführten Baraitha in b. heißt es jedoch: כדרך שאמרו ביין נסך כך אמרו בטהרות, so daß die Bestimmungen betreffend den Libationswein erst erörtert und festgestellt und dann auf die levitische Reinheit angewendet wurden. Nun berichtet b. ʿAbodâ zarâ 74^{b}: Ein Mann kam zu R. Ḥijjâ und erbat sich von ihm jemand, der ihm seine Weinpresse reinigen könnte. R. Ḥijjâ sagte hierauf dem Rabh: Gehe mit dem Manne und sorge dafür, daß er keinen Anlaß habe, über mich im Lehrhause zu klagen. Es ist nicht angegeben, ob es sich um die levitische Reinigung oder um die von Libationswein handelt. Aber es ist bemerkenswert, daß es die Zeit des Patriarchen Jehuda I ist, aus der mehrere Vorfälle levitischer Natur berichtet werden.

[1] In Maʿaßr. IV 3 ist folgendes zu lesen: הנוטל זיתים מן המעטן טובל אחד אחד במלח ואוכל, אם מלח ונתן לפניו חייב. רבי אליעזר אומר מן המעטן הטהור חייב ומן הטמא פטור מפני שהוא מחזיר את המותר, Wenn jemand Oliven aus dem Bottich nimmt und jede einzelne in Salz taucht und ißt, braucht er sie nicht zu verzehnten; salzt er sie aber und legt mehrere vor sich hin, so muß er sie vor dem Essen verzehnten. R. Eliezer sagt: Nimmt er die Oliven aus einem levitisch reinen Bottich, muß er sie verzehnten; wenn aus einem levitisch unreinen, braucht er sie nicht zu verzehnten, da er den Rest wieder in den Bottich zurückgibt. Es wird da mit keinem Worte erwähnt, daß man die verunreinigten Oliven nicht essen dürfe. Freilich sagt R. ʾAbahû in Beṣâ 35^{a} zur Erklärung der Mischna, der die Oliven Essende sei auch unrein; aber im Texte selbst steht davon nichts. Vgl. auch Toß. Maʿaßr. III 7 und Schwarz 166^{a} Note 27. Beachtenswert ist ein gaonäisches Responsum in Jew. Quart. Review 1905, XVI 283: ודע כי אוכלין טמאין בחולין אינן אסורין כי לא דיבר הכתוב והבשר אשר יגע בכל טמא אלא בקדשים אבל בחולין לא, אלא יאה ונאה לאכול חולין בטהרה וכל ימי בית המקדש רבים היו אוכלין חוליהן בטהרה, וכיון שחרב רבו פרושין שהן פרושים מכל אדם ומתערבין זה בזה. ועכשו אין יכול לאכול חולין בטהרה כראוי וכן כתוב, ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמאה וגומר . . בגוים. Beachtung verdienen die Berichte über die levitische Unreinheit von Lebensmitteln. In Toß. Dammai III 14, jer. III 23^{c}, 24 erzählt R. Simon b. Gamaliel: „R. Joßê schickte mir aus Sepphoris einen Ethrog und ließ mir sagen, daß er denselben aus Cäsarea erhalten hat. Hieraus folgerte ich drei Dinge: Daß der Ethrog als sicher nicht verzehntet zu behandeln sei, daß er levitisch unrein sei und daß R. Joßê keinen anderen hatte, da er sonst den anderen zur Verzehntung verwendet hätte. Levitisch unrein heißt wohl: für levitische Verunreinigung

Beobachtung der levitischen Reinheit nicht nur nicht als allgemein dar, sondern als eine besonders zu verzeichnende Erscheinung; so

---

empfänglich, da jer. diesen Satz damit begründet, daß man in Caesarea Wasser auf den Ethrog gießt; berührt nun ein levitisch Unreiner die Frucht, so wird sie unrein; R. Simon muß sie somit davor bewahren. War der Ethrog auch nur zweifelhaft unrein, so ist jedenfalls ersichtlich, daß dieses für R. Simon kein Hindernis bildete, denselben zu gebrauchen. Nun sagte aber Toß. Makhšir. III 10: ואתרוגי קיסרי הרי אלו בחזקת טהרה, daß die aus Cäsarea stammenden Ethrogfrüchte als nicht benetzt gelten dürfen, also für Verunreinigung nicht empfänglich sind. Die Kollegen des R. Simon b. Gamaliel waren hiernach gegen die Folgerung dieses in levitischen Reinheitsfragen strengen Lehrers. Toß. Makhšir. III 7 sagt: Früchte sind überall als levitisch rein anzunehmen sowohl bei Heiden, als auch bei Samaritanern, als auch bei Juden; doch gibt es Ausnahmen. (9) אוג ist überall unrein, Gurken und Kürbisse, die an den Türen der Lebensmittelläden an Bast hängen, sind unrein. (10) Gemüse, das beim Lebensmittelhändler mit Endivie verkauft wird, ist unrein, weil darauf beim Verkaufen Wasser gespritzt wird. (3) Ḥalafthâ b. Karujâ sagt: Knoblauch aus Baʿal-Bekhi ist unrein, weil man ihn mit Wasser begießt und dann flicht; darauf bemerkten die Weisen: Wenn dem so ist, so ist er unrein für Ḥalaftha b. Karujâ und rein für jeden anderen Juden. (5) R. Joßê sagte: Früher waren die frühreifen Gurken und Kürbisse in Sepphoris unrein, weil man sie beim Entwurzeln mit einem Schwamme reinigte; aber die Sepphorenser verpflichteten sich, nicht mehr so vorzugehen. (6) Früher war Graupe aus Bohnen und טופח in Sepphoris unrein, weil man sie zum Mahlen in Wasser weichte. In allen diesen Bestimmungen bedeutet unrein für Verunreinigung empfänglich. Als Ergänzung diene Toß. ʿAbodâ zarâ IV 11: Man darf von Heiden überall Getreide, Hülsenfrüchte, getrocknete Feigen, Knoblauch und Zwiebel kaufen und braucht Verunreinigung nicht zu befürchten; אוג ist überall (un)rein, Reis ist überall rein. Da nun zwischen den Lebensmitteln von einem Juden und einem Heiden kein Unterschied gemacht wird, ist in diesen Sätzen ausgesprochen, daß wirklich Verunreinigtes auch von einem Juden nicht gekauft werden darf; allerdings nur seitens des die levitischen Reinheitsgesetze beobachtenden Ḥaber und nicht bloß vom Ahroniden. Aber die Urheber dieser Bestimmungen (vgl. Makhšir. VI 2 R. Jehuda und R. Meir) zeigen, daß hier die in Ušâ geschaffenen Verhältnisse zugrunde liegen, die wir noch kennen lernen werden. Makhšir. VI 2: Alle Gemüsebündel auf dem Markte sind unrein; R. Jehuda erklärt die frischen für rein, aber R. Meir erwiderte ihm: Man hat sie ja nur wegen des Speichels für unrein erklärt. Alle Arten von Mehl auf dem Markte sind unrein; alle Arten von Weizengraupe sind überall unrein. Die Verkäufer sind Ammêhaareṣ, wie VI 3 bestimmt: Von allen aufgezählten Dingen kann der Amhaareṣ sagen, daß sie rein sind, d. h. nicht benetzt wurden, ausgenommen von Fischen. Toß. ʿAbodâ zarâ IV 11: Man glaubt dem Amhaareṣ, wenn er sagt: Ich habe diese Früchte in levitischer Reinheit gepreßt und keinerlei Flüssigkeit darauf gegossen; dagegen glaubt man ihm nicht, wenn er sagt: Ich habe diese Fische in Reinheit gefangen und das Netz über ihnen nicht geschüttelt. jer. Dammai II 22[d], 68, b. Ḥagigâ 22[b] in einer Baraitha: Man glaubt dem Amhaareṣ, wenn er sagt, diese Früchte sind nicht benetzt worden, aber

daß von einer Verbreitung des Brauches selbst unter den Lehrern nicht gesprochen werden kann.[1]

9. Anderer Meinung ist hierin Schürer (II 479), der sagt: „Noch tiefer als das Sabbathgesetz griffen in das tägliche Leben ein die mannigfachen und weitschichtigen Verordnungen über Reinheit und Unreinheit und die Beseitigung der letzteren.“ Damit dieses auch nur einigermaßen richtig sei, müßte es heißen: „in das tägliche Leben des Priesters.“ Denn der Nichtpriester brauchte, wie bereits gezeigt wurde, das ganze Jahr hindurch weder levitische Waschungen noch Reinigungen, noch Besprengungen vorzunehmen, ebensowenig seine Gefäße und Geräte levitisch zu reinigen. Und man darf bei Schürer das Kapitel III 478—483, das ihm soviel Mühe und gleichzeitig soviel Freude gemacht hat, unbedenklich als jeder Grundlage entbehrend streichen. Und sein Schlußsatz (S. 483): „Mit welchem Eifer man schon im Zeitalter Christi auf die Beobachtung aller dieser Satzungen über das Waschen der Hände und die Reinigung der Becher und Krüge und Schüsseln und Bänke hielt, sehen wir aus den wiederholten Andeutungen der Evangelien, die hinwiederum ihr volles Licht und ihre treffendste Erläuterung eben durch die Ausführungen der Mischna erhalten (Matth. 15, 2, Marc. 7, 2—5, Matth. 23, 25. 26, Luc. 11, 38. 39)“, entbehrt ebenso jedes wissenschaftlichen Haltes. Zunächst weiß Schürer, daß die Mischna erst um 200 redigiert wurde und ein großer Teil derselben aus der Mischna des R. Meir (136—170) stammt. Ferner mußte er natürlich gesehen haben, daß die Urheber der meisten Sätze in den 12 Traktaten der Ordnung Toharôth Lehrer nach 136, die eines anderen ansehn-

---

man glaubt ihm nicht, wenn er sagt: Sie sind wohl benetzt, aber nicht verunreinigt worden. Hieraus ist klar ersichtlich, daß die Lebensmittel beim Amhaareṣ tatsächlich verunreinigt werden; aber erst Sätze von Lehrern nach 136 kennen dieses. Und derselben Zeit gehört an Toß. Makhšir. III 7: אף על פי שאמרו אין אדם רשאי לטמא פירותיו, התירו לבעל הבית שיהא מטמא דבר מועט ונותן לתוך כפישא, Obwohl die Lehrer es als Regel ausgesprochen haben, daß man seine Lebensmittel nicht absichtlich verunreinigen darf (d. h. für Verunreinigung empfänglich machen durch Begießen), haben sie dem Bauer gestattet, ein geringes Maß zu befeuchten und in ein Gefäß zu legen, das für Verunreinigung nicht empfänglich ist.

[1] Die dürftigen Belege Neubürgers (in Grätz' Monatsschrift 1873, XXII 433—445) dafür, daß die Beobachtung der levitischen Reinheit und der pharisäischen Heiligkeit, laut welcher auch Nichtpriester sich jeder unreinen Speise überhaupt enthielten und bei der gewöhnlichen Nahrung die levitischen Regeln beobachteten, nach der Tempelzerstörung allmählich aufgehört und nur unter Hadrian wieder zugenommen hat, haben nach dieser Feststellung kaum irgendwelchen Wert.

lichen Teiles Lehrer nach 90 und nur die weniger Vorschriften die Schammaiten und Hilleliten sind. Dazu haben wir noch erkannt, daß das ganze Gesetz über die levitische Reinheit in den Erörterungen der Tannaiten fast ausschließlich mit den Priestern und der Priesterhebe sich befaßt, weil die Ahroniden allein die levitische Reinheit zu beobachten hatten; daß dagegen Nichtpriester, die den Priestern gleich das levitische Reinheitsgesetz beobachteten, seltene Ausnahmen waren; so daß die Jesus in den Mund gelegten Vorwürfe gegen die Pharisäer wegen der levitischen Reinigungen sich unmöglich auf die Pharisäer im allgemeinen beziehen können.[1] Diese Vorwürfe stammen frühestens aus einer Zeit, als die Schammaiten anfingen, das levitische Reinheitsgesetz für die pharisäischen Priester in seinen Einzelheiten auszuführen; womit zugleich gesagt ist, daß jene nur gegen die Priester gerichtet worden sein können. Natürlich waren es pharisäische Lehrer, die diese Vorschriften ausgestalteten, und nur pharisäische Priester werden geneigt gewesen sein, sich diesen zu fügen.

Und noch deutlicher, als in den Evangelien, ist dieser Sachverhalt in Assumptio Mosis VII 3—10 zu erkennen: „Und es werden herrschen unter ihnen verderbliche und gottlose Menschen, welche sagen, sie seien gerecht. Trügerische Menschen sind sie, die nur sich zu gefallen leben, verstellt in allen ihren Dingen und zu jeder Stunde des Tages Liebhaber von Gelagen, Schlemmer der Kehle. . . . . Sie verschlingen die Güter der Armen und sagen, daß sie es aus Erbarmen tun. Ihre Hände und Sinne treiben Unreines und ihr Mund redet Ungeheures; und dazu sagen sie: Rühre mich nicht an, auf daß du mich nicht verunreinigst." Auch hier müssen die „pharisäischen Reinigungen" herhalten als Grundlage für die Kennzeichnung des Verfassers der Schrift und seiner Parteirichtung und Schürer (III 219) sagt: „Die homines pestilentiosi sind allein die Pharisäer, auf welche jedes Wort unverkennbar paßt."[2] Er zeige aber die Pharisäer auf, auf

---

[1] Es genügt hier, auf Toß. Ḥagigâ III 4, b. 22ª als Parallele zu den Stellen in den Evangelien hinzuweisen: Für Opfer sind die Vorschriften strenger als für die Priesterhebe; man darf nämlich (behufs Reinigung) Gefäße in Gefäßen stehend, Becher in Bechern, Schüsseln in Schüsseln für Priesterhebe untertauchen, aber nicht für Opfer. Für Opfer legt man die Gefäße in einen Korb oder einen großen Korb und taucht sie so unter. Abba Saul bemerkte hierzu: So tat man für Priesterhebe, aber nicht für Opfer. Da sind, wie in den Evangelien, Geräte, Becher und Schüsseln mit den sie betreffenden Vorschriften angeführt, aber nicht in Verbindung mit Pharisäern und Lehrern, sondern nur mit Priestern und Opfern.

[2] Doch sagt schon Bousset, Religion des Judentums 101, 4: „Ich halte es für ganz unmöglich, daß mit dieser Polemik Pharisäer gemeint sein

die der entscheidende Satz paßt: Noli tu me tangere, ne inquines me loco in quo ego sto! Und in der Erklärung des Namens der Pharisäer sagt Schürer (II 398): „Die Pharisäer müssen aber ihren Namen haben von einer Absonderung, welche die Masse des Volkes nicht mitmachte; mit anderen Worten davon, daß sie vermöge einer strengeren Fassung des Reinheitsbegriffes nicht nur von der Unreinheit der Heiden oder Halbjuden, sondern auch von derjenigen Unreinheit, welche nach ihrer Auffassung einem großen Teil des Volkes anhaftet, sich absonderten, ..., die im Interesse ihrer besonderen Reinheit von der Masse des Volkes sich absondern." Solange Schürer nicht den Nachweis führt, daß die Pharisäer das Volk in levitischer Hinsicht als verunreinigend betrachteten, sind diese als feststehende Tatsachen vorgetragenen Aufstellungen als Phantasie anzusehen.[1] Die Mischna und noch mehr die genaueren und älteren Baraithas bieten ihm Stoff genug, diesen Nachweis zu versuchen; aber, wie ich glaube, wird dieser ergeben, daß seiner Annahme jede wissenschaftliche Grundlage fehlt. Und ebenso ist die Behauptung Friedländers zu beurteilen (Relig. Bewegungen 82): „Die Möglichkeit einer Einflußnahme auf die Am-haarez bestand für die pharisäischen Schriftgelehrten von vorneherein nicht, da sie ja jeden näheren Umgang mit ihnen als befleckend mieden und ihn auch ihren Anhängern verboten, Demai II 3; jedes Gerät, wenn es auch nur eine Stunde im Bereiche eines Amhaarez gewesen, als unrein bezeichneten, Tosephta Para III 14. Hagiga III 28." Es ist dringend notwendig, derartigen Funden und Mißdeutungen einfacher Bestimmungen klaren Inhaltes mit allem Nachdrucke entgegenzutreten, ehe sie in andere Bücher als Belege für frei konstruierte Behauptungen Aufnahme finden und bei Schürer Kanonizität erlangen. Es heißt an der bezeichneten Stelle der Toßiftha: „Wenn ein Amhaareṣ sagte: Diese Geräte habe ich für meine Reinigungsasche gebracht, habe es mir aber überlegt und sie für meine Priesterhebe bestimmt, so sind die Geräte, weil sie eine Weile im

---

könnten. Der Satz, der allein zu dieser Vermutung Anlaß gibt: ‚Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst‘ (7, 10), kann sich ebenso auf den Hochmut der Priester beziehen. Die Strafpredigt richtet sich gegen die Priester."

[1] Allerdings sagt auch Weiss in דור דור ודורשיו I 115 von den Pharisäern: עיקר הפרישות היתה ההשתמרות מן הטומאה. לדעתם סבת האיסור במאכלות האסורות ובכל הדברים שאסרה התורה היא מפני שהם מטמאים ואף על כן היו נוהגים לשמור הוליהם מן הטומאה ואכלום בטהרה (חגיגה יח:). והמדקדקים שמרו עוד פרישה אחרת והתרחקו מעמי הארץ מלאכול עמהם וממאכלם על היותם חשודים בעת ההיא על מתנות כהונה ולויה והחזיקו את חוליהם בלתי מתוקנים. ולבעבור זה הפרושים כולם נדמו לחברה אחת וכל יחיד ויחיד מן חחבורה נקרא חבר. Es ist dieses Geigers Hypothese von den Ḥaberim nachgeschrieben.

Bereiche des Amhaareṣ sich befanden, unrein," das heißt, weder für die Reinigungsasche, noch für die Priesterhebe zu gebrauchen. Zunächst hat Friedländer nicht beachtet, daß die redend eingeführte Person nur ein Priester sein kann, da nur ein solcher mit der Priesterhebe, die er als die seinige bezeichnet, zu tun hat, und ebenso mit der Reinigungsasche. Das erhellt aus der ganzen Reihe der Vorschriften in derselben Stelle 12ᵇ—14,[1] die mit gar nicht zu verkennender Deutlichkeit vom Anfange bis zum Ende vom Amhaareṣ-Priester sprechen und somit keinen Beweis dafür abgeben können, daß die levitischen Reinheitsgesetze von den pharisäischen Schriftgelehrten beobachtet wurden und eine Scheidewand zwischen diesen und dem Volke bildeten. Dammai II 3 aber ist ein Satz des R. Meir

[1] Siehe oben S. 59 ff. und S. 67 ff. Toß. Ḥagigâ III 22ᵇ: עם הארץ שאמר טהור אני לחטאת מקבלין אותו. כלים הללו טהורין לחטאת מקבלין הימנו. טבל להזות אוכל בתרומה לערב. (23) ראו בידו מי חטאת ואפר חטאת אוכלין על גבו טהרות על גב בגדיו ועל גב סנדליו. (24) עם הארץ שהביא כלים לחטאתו, חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. (25) הביא לתרומתו אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. (26) הביא לחטאתו ולתרומתו, של חטאת חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו, של תרומה אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. (27) חבר שאמר לו לעם הארץ הבא כלים לחטאת, חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. הביא לתרומתו אין חבר לוקח הימנו להטאתו ולתרומתו. הביא לחטאתו ולתרומתו של חטאתו חבר לוקח הימנו בין לזו ובין לאחר ובלבד שלא יערים, ואם הערים הרי אלו טמאין. (28) משל תרומה אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. עם הארץ שאמר כלים הללו הבאתים להטאתי ונמלכתי עליהם לתרומתי, הואיל ונתיחדו ברשות עם הארץ שעה אחת הרי אלו טמאים.
Es handelt sich durchgehends um einen Amhaareṣ, der seine Gefäße für seine Priesterhebe verwendet; auch heißt es hier von ihm, daß er in einem der Fälle nach erfolgter Reinigung von der Priesterhebe essen darf. Aber auch der Ḥaber, der neben dem Amhaareṣ genannt ist, ist ein Priester; denn es wird ihm in einigen Fällen gestattet, in anderen verboten, die vom Amhaareṣ mitgebrachten Gefäße für seine Reinigungsasche und seine Priesterhebe zu verwenden. Es verdient dieses hier besondere Beachtung, da wir bereits in mehreren Fällen gesehen haben, daß unter Amhaareṣ und Ḥaber nur Priester gemeint sein können (S. 48 ff.). Das gleiche gilt vielleicht auch von Tohar. VIII 3: נפל דליו לתוך בורו של עם הארץ והלך להביא במה יעלנו טמא, מפני שהונח ברשות עם הארץ שעה אחת, Wenn dem Ḥaber ein Eimer in die Zisterne des Amhaareṣ fällt und er geht ein Gerät zur Hebung des Eimers holen, wird dieser unrein, weil er eine Weile im Bereiche des Amhaareṣ geblieben ist. Was Friedländers erste Behauptung betrifft, so steht in der Mischna vom Beflecken überhaupt nichts. Das Essen am Tische des Amhaareṣ ist verboten, weil dessen Speisen aus unverzehnteten Lebensmitteln zubereitet sind. Die von Friedländer angeführte Stelle aus Nedar. 20ᵃ sagt ausdrücklich, daß es sich hierbei um die unverzehnteten Lebensmittel des Amhaareṣ handelt: ואל תהי רגיל אצל עם הארץ שסופך להאכילך טבלים, Verkehre nicht beim Amhaareṣ, denn er wird dir schließlich Unverzehntetes vorsetzen. Wie kommt es, daß Friedländer gerade die bezeichnenden drei letzten Worte nicht nur nicht abdruckt, sondern auch nicht verwertet? Daß der Amhaareṣ wegen seiner levitisch unreinen Kleider nicht am Tische des Ḥaber essen darf, stammt, wie ausdrücklich angegeben ist, von R. Meir; siehe oben S. 50.

um 150, der für die Zeit Jesu als einziger Beleg wohl nicht angeführt werden kann.

10. Aber — das wird man natürlich diesen Ergebnissen entgegenhalten, — das Händewaschen zum Essen bei den Nichtpriestern, das oben als Vorschrift für die Priester vor dem Genusse ihrer Priesterhebe und anderer geweihter Opfer nachgewiesen ward (S. 116), spricht doch entschieden für die allgemeine Beobachtung gewisser levitischer Reinheitsgesetze? Die Stelle in den Evangelien macht den Eindruck, daß das Händewaschen bei den Pharisäern so allgemein geübt wurde, daß diese sich berechtigt glaubten, jeden, der es unterließ, darob zu tadeln. In den talmudischen Quellen findet es sich als alte Vorschrift nur bei R. Eleazar b. ʿArakh,[1] der Lev. 15, 11 als die biblische Stütze der Lehrer für die Pflicht des Händewaschens angibt. Allerdings bezeichnet er hier bloß den Schriftbeweis, setzt aber die Verpflichtung selbst, wie es scheint, als älter voraus. Doch läßt sein Satz, daß die Weisen für ihre Satzung einen Schriftbeleg suchten und auch fanden, vermuten, daß dieselbe von irgend einer Seite als im Gesetze nicht begründet bekämpft wurde.[2] In der Tat berichtet R. Jehuda in ʿEduj. V 6, daß ein Mann namens Eleazar b. Ḥanôkh in den Bann getan wurde, weil er an dem Gesetze über die Reinigung der Hände nergelte.[3] Es dürfte sich dieses im Lehrhause von Jamnia um 100 zugetragen haben, als R. Gamaliel den Widerstand gewisser Lehrer, die gegenüber Beschlüssen des Lehrhauses mit unbeugsamer Festigkeit an ihren Überlieferungen hingen, durch

---

[1] b. Ḥullin 106a: כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, אמר רבי אלעזר בן ערך מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה, und Sifrâ zu Lev. 15, 11 p. 77a: וידיו לא שטף במים .... אמר רבי אלעזר בן ערך מכאן סמכו חכמים לטהרת ידים מן התורה, Jeder, den der Samenflüssige, der sich nicht die Hände vorher abgespült hat, berührt, soll seine Kleider waschen, im Wasser baden und unrein sein bis zum Abend; hier haben, sagt R. Eleazar b. ʿArakh, die Weisen eine Stütze für das Waschen (Reinigen) der Hände als biblisches Gebot. N. Brüll in Bêth-Talmud 1883 III 23 macht darauf aufmerksam, daß, obwohl im Bibelverse selbst nur von den Händen des Samenflüssigen die Rede ist, sich daraus doch ergibt, daß die Hände ohne den Körper unrein und durch Waschen wieder rein werden können. Aber, wie er mit Recht hervorhebt, ist dieses nicht von den Händen gesagt, die nicht verunreinigt worden und bloß ungewaschen sind (siehe oben S. 98 ff.); erst die Amoräer haben die Worte des R. Eleazar b. ʿArakh so gedeutet. Vgl. auch Geiger, Jüd. Zeitschrift 1871, IX 45 ff. Siehe auch Wünsche in Altschülers Vierteljahrsschrift II, 113—157.

[2] Ich meine nicht die Christen in den Evangelien, gegen die nach verschiedenen Forschern, zuletzt Chajes, Markusstudien 42, die Betonung der Vorschrift als einer biblischen sich gerichtet haben soll.

[3] את מי נידו, אלעזר בן הנוך שפקפק בטהרת ידים, vgl. Geiger a. a. O.

den Bann bezwingen wollte. Daß der sonst unbekannte Lehrer in seiner Ablehnung dieses Gesetzes nicht allein stand, geht aus dem Berichte in der Baraitha in ʿErub. 21ᵇ hervor: R. Akiba verwendete im Gefängnisse einen Teil des ihm vom Gefangenwärter zur Verfügung gestellten Wassers zum Händewaschen, ohne sich darum zu kümmern, ob ihm zum Trinken genug bleiben werde. Als ihn sein Jünger Josua הגרסי auf die Folgen aufmerksam machte, sagte R. Akiba:[1] Was kann ich tun, da man durch die Nichtachtung eines rabbinischen Gebotes des Todes schuldig wird; es ist besser, daß ich verdurste, als daß ich die Meinung meiner Kollegen mißachte. Hieraus scheint mir klar hervorzugehen, daß er die Meinung seiner Kollegen im Lehrhause nicht teilte, aber, da die Mehrzahl das Händewaschen zum Gesetze erhoben hatte, es als seine Pflicht ansah, demselben zu gehorchen,[2] da Ungehorsam gegen die Weisen eine Todsünde ist. Somit haben die Mitglieder des Lehrhauses in Jamnia diesen Beschluß gefaßt; und aus der Stellungnahme des R. Akiba läßt sich auch mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß die Schammaiten es waren, die das Händewaschen als Pflicht vertraten und es im Lehrhause gegen die Hilleliten durchsetzten. Bis dahin dürften die Schammaiten und vielleicht auch einige strengere Hilleliten das Händewaschen geübt haben, Gesetz war es noch nicht. Und wir gelangen auch hier zu dem Ergebnisse, daß die Polemik der Evangelien gegen die levitischen und andere religionsgesetzliche Bräuche aus einer Zeit stammt, als die Schammaiten ihre Forderung zum ersten Male öffentlich vortrugen, um derselben bei den Lehrern Geltung zu verschaffen. Vom Beschlusse des Lehrhauses in Jamnia an wurde das Händewaschen zum Essen bei den Lehrern allgemein, wie folgende, allerdings dem 4. Jahrhunderte angehörige Nachricht bezeugt:[3] Als R. Dimi aus Palästina nach Babylonien kam, erzählte er: Wegen der Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen bekam einer Schweinefleisch zu essen; als R. ʾAbin nach Babylonien kam, erzählte er: Wegen der Unterlassung des Händewaschens bekam einer Aas zu essen. Dieses wird genauer im Midraš ausgeführt,[4] daß während der

[1] מה אעשה שחייבין עליהם מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי.

[2] Vgl. die Worte des R. Meir in b. Sabb. 134ᵃ: מימי לא מלאני לבי לעבור על דברי חברי, als er seine eigene erleichternde Sondermeinung gegenüber der erschwerenden seiner Kollegen in seinem Privatleben nicht betätigen will und seine Jünger sich darüber wundern.

[3] b. Ḥullin 106ᵃ, jer. Berakh. VIII 12ᵃ 37: כי אתא רב דימי אמר, מים הראשונים האכילו בשר חזיר. כי אתא רבין אמר ראשונים האכילו בשר נבלה.

[4] Tanḥumâ בלק 15, Buber 24, Num. rab. 20, 21, vgl. Raši zu Ḥullin 106ᵃ oben: כך שנו רבותינו נטילת ידים לפני המזון רשות, אחר המזון חובה. מעשה (היה בשעת השמד)

hadrianischen Religionsverfolgung ein jüdischer Wirt, um nicht als Jude erkannt zu werden, nebst dem für Juden bereiteten Fleische auch Schweinefleisch verkaufte und jedem, der sich zum Essen die Hände wusch, reines, allen anderen Schweinefleisch vorsetzte. Das Händewaschen müßte hiernach um 135 ganz allgemein beobachtet worden sein, da es hier als ein den Juden vom Nichtjuden unterscheidendes Merkmal erscheint. In Wahrheit sind, wie in älteren Berichten über die hadrianische Religionsverfolgung, bloß die Lehrer und ihre Jünger gemeint, die damals den Brauch schon allgemein geübt haben mögen. Nach der Verfolgung verbreiteten ihn die nach Ušâ und überhaupt nach Galiläa verpflanzten Lehrer auch in diesem Lande, wo er bis dahin gewiß von nur wenigen als religiöse Vorschrift beobachtet worden war. Hierfür spricht besonders die Tatsache, daß alle Bestimmungen über die Einzelheiten des Händewaschens von Lehrern in Ušâ stammen (Jadaj. I 2, Toß. I. II, b. Ḥullin 106. 107, b. Sotâ 4b).[1]

Bedauerlicherweise hat der Talmud aus der Zeit vor 100 keine Nachrichten über die tatsächliche Beobachtung des Händewaschens erhalten. Nur von R. Ṣadok, von dem bereits oben (S. 120 ff.) gemeldet wurde, daß er schon in Jerusalem das levitische Reinheitsgesetz gekannt, vielleicht auch beobachtet hat, erzählt die Mischna Sukkâ II 5 in Verbindung mit den vorgeschriebenen Mahlzeiten am Hüttenfeste in der Laubhütte:[2] Als man ihm außerhalb der Laubhütte eine Speise reichte, aß er von derselben weniger als ein Ei

---

בחנווני מישראל שהיה מבשל בשר טהור ובשר חזיר ומוכר שלא ירגישו בו שהוא יהודי. כל מי שנכנס להנותו ולא נטל ידיו יודע היה שהוא נכרי ונותן לפניו בשר חזיר . . .

[1] Ḥullin 106b, jer. Berakh. VIII 12a 45: אמר בר הדיא, הוה קאמנא קמיה דרבי אמי ואמר, עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא. ולא תימא רבי אמי משום דכהן הוא, דהא רבי מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי הוא ליואי ואמר עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא, bar-Hadjâ erzählte: Ich war einmal bei R. 'Ammi, als er angab, daß man die Hände auch für gewöhnliche Speisen bis so weit oben waschen müsse, wie für Priesterhebe; und damit du nicht meinest, R. 'Ammi wäre nur aus dem Grunde so streng gewesen, weil er Ahronide war, nenne ich dir R. Mi'ašâ, den Enkel des R. Josua b. Levi, der Levite war und ebenso streng vorging. Die Schlüsse, die Krauß in Magyar Zsidó Szemle 1890 VII 388 betreffs des Umfanges der Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes aus diesen Stellen zieht, scheinen mir nicht begründet, denn es handelt sich hier um Priester und Leviten. Und auch das in Ḥullin 107b oben von R. 'Ammi und R. 'Assi Berichtete beweist nichts, da es sich gleichfalls um Ahroniden handelt. Im 3. Jahrhunderte war das Händewaschen ganz allgemein, aber nicht die Beobachtung der levitischen Reinheit bei gewöhnlichen Speisen. Wenn Samuel sagt: התירו מפה לאוכלי תרומה ולא התירו מפה לאוכלי טהרות, so setzt er keinesfalls voraus, daß auch nur alle Lehrer ihre Speisen in levitischer Reinheit aßen.

[2] וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו.

groß, nahm das Stück — um sich nicht die Hände zum Essen waschen zu müssen, — mit einem Tuche, aß es außerhalb der Laubhütte und sprach nachher nicht das Tischgebet. Aber aus diesem Vorgehen des R. Ṣadok folgt keinesfalls, daß auch nur alle seine Kollegen das Händewaschen sonst beobachteten; denn er war ein Ahronide, der nicht nur seine Priesterhebe, sondern auch seine gewöhnlichen Lebensmittel in Beobachtung der levitischen Reinheit genossen haben dürfte und deshalb auch am Tische eines anderen das Händewaschen nicht unterließ. Sagt doch R. Jiṣḥak b. 'Aši'ân,[1] das Händewaschen vor dem Genusse gewöhnlicher Speisen sei aus Rücksicht auf die Priesterhebe eingeführt worden; was nur den Sinn haben kann, daß die Ahroniden, wie bei Priesterhebe, auch bei ihren gewöhnlichen Speisen das Händewaschen nicht unterlassen sollten. R. Jiṣḥak muß noch davon Kenntnis gehabt haben, daß der Brauch ursprünglich nur für die Ahroniden eingeführt wurde. In Toß. Berakh. IV 3, b. 50[b], jer. VI 10[a] 17[2] sind R. Eliezer und die Weisen geteilter Meinung darüber, ob man zum Händewaschen reinen, ungemischten Wein verwenden dürfe. Dieses aber setzt voraus, daß zur Zeit dieses Streites über die Pflicht des Händewaschens selbst keine Meinungsverschiedenheit mehr bestand. Es sind Kollegen des R. Akiba, die hier den Beschluß des Lehrhauses in Jamnia über das Händewaschen bereits voraussetzen könnten; wenn es auch keineswegs ausgeschlossen ist, daß vom längst eingeführten Händewaschen der Ahroniden vor dem Genusse ihrer Priesterhebe die Rede ist.[3]

11. Allerdings widerspricht der späten Ansetzung der Pflicht, zum Essen die Hände zu waschen, die Kontroverse der Schammaiten

---

[1] Ḥullin 106[a]: נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה.

[2] יין חי מברכין עליו בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים. נתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין הימנו לידים, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים אחד חי ואחד מזוג מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין הימנו לידים.

[3] In b. Ḥullin 107[b], Jomâ 77[b] berichtet eine Baraitha in Verbindung mit dem am Versöhnungstage verbotenen Waschen: תני דבי מנשה, רבן שמעון בן גמליאל אומר אשה מדיחה את ידה אחת במים ונותנת פת לבנה קטן. אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו שיאכיל בשתי ידיו, Im Lehrhause Menasses wurde vorgetragen: Simon b. Gamaliel sagte: Am Versöhnungstage darf sich die Frau eine Hand waschen, um ihrem kleinen Kinde Brot zu essen zu geben. Man erzählt von Šammai, dem Alten, daß er dieses nicht mit einer Hand tun wollte und man ihn zwang, es mit beiden Händen zu tun. Dieses würde die Pflicht des Händewaschens vor Berührung des Brotes schon zur Zeit Šammais voraussetzen. Aber obwohl ausdrücklich von Brot die Rede ist, dürfte es sich doch nicht um das levitische Händewaschen handeln, da dieses als נטילת ידים, רחיצת ידים, טהרת ידים bezeichnet wird, während מדיחה gewöhnliches Abwaschen bedeutet, ohne das keine Speise berührt werden soll.

und Hilleliten in Berakh. VIII 2, auf die auch Schürer besonders hinweist, die aber auch nicht mehr beweist, als daß dieser Brauch zwischen 50 und 120 in den Lehrhäusern erörtert wurde. Es heißt dort:[1] „Die Schammaiten sagen: Man wäscht die Hände und mischt dann den Becher; die Hilleliten sagen: Man mischt erst den Becher und wäscht dann die Hände.“ Über die Pflicht des Händewaschens selbst aber bestand keine Meinungsverschiedenheit mehr; wenn auch die Frage über seine Stellung in der Reihenfolge der einzelnen Handlungen beim Mahle dafür spricht, daß der Brauch selbst eben erst eingeführt wurde und den bestehenden Sitten angefügt werden sollte. Vor der Verwendung dieser Erörterung als Beleg für unsere Untersuchung ist die wichtigste Frage die, ob es sich in נטילת ידים, wie der Ausdruck es nahelegt, um die religiöse Sitte, oder, was nicht ausgeschlossen ist, um ein allgemein übliches, von keinem Religionsgesetze, sondern von der Gesellschaftssitte gebotenes Händewaschen handelt. Denn es heißt weiter (VIII 4):[2] Die Schammaiten sagen: (Nach der Mahlzeit) fegt man das Zimmer und wäscht hernach die Hände; die Hilleliten sagen: Man wäscht erst die Hände und fegt dann das Zimmer. Kennen wir auch von späteren Tannaiten Erörterungen über das Händewaschen nach vollendeter Mahlzeit (b. Ḥullin 105ª unten), so sind trotz der Bezeichnung נטילת ידים nirgends religiöse, levitische Gründe dafür angegeben. Zwischen beiden Bestimmungen steht (VIII 3):[3] Die Schammaiten sagen: Man trocknet die Hände (nach dem Waschen vor dem Essen) an einem Tuche und legt dieses auf den Tisch; die Hilleliten sagen: Man legt es auf das Polster. Dieser Satz zeigt, welche gesellschaftlichen Verhältnisse den Gegenstand der Erörterungen in der Mischna bilden und welchen Kreis wir uns zum Verständnis der Vorschriften vorstellen müssen, um aus diesem auf den angeblich allgemein herrschenden religiösen Brauch des Händewaschens zu schließen. Es handelt sich hier um eine Tischgesellschaft in einem Hause, wo das Zimmer gefegt wird, solange die Gäste beisammen sind; es gibt nicht nur Tische, sondern auch Polster daneben; man trinkt Wein und mischt ihn auf dem Tische; es gibt Tücher zum Abtrocknen der Hände am Tische. Es ist also ein vornehmes Haus, in dem man vor und nach der Mahlzeit ein Waschbecken herumreicht, und kein noch so leiser Zug der

---

[1] בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, ובית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים.

[2] בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים, ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית.

[3] בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן, ובית הלל אומרים על הכסת.

Schilderung läßt ahnen, daß im Händewaschen hier levitische Reinheitsgesetze zur Geltung kommen. Die zugehörige Toß. Berakh. IV 8, b. 43ª führt die vornehme Gesellschaft mit genaueren Einzelheiten vor:[1] „Wie ist die Mahlzeitsordnung? Die Gäste treten ein und setzen sich auf Sessel und Katheder, bis alle versammelt sind. Sind alle beisammen und man reicht ihnen Wasser,[2] wäscht jeder eine Hand; füllt man ihnen die Becher, spricht jeder für sich den Segen; bringt man ihnen Früchte, spricht jeder den Segen für sich. Steigen sie nun ins Obergemach und legen sich zu Tische und man reicht ihnen Wasser, so soll jeder, obgleich er eine Hand bereits früher gewaschen hat, jetzt beide waschen; füllt man ihnen die Becher, so soll jeder, obgleich er bereits über den ersten Becher den Segen gesprochen hat, über den zweiten den Segen sprechen. Bringt man ihnen Früchte, so sollen sie, obgleich jeder über die ersten Früchte den Segen gesprochen hat, über die zweiten Früchte den Segen sprechen und zwar spricht ihn einer für alle. Wer nach den dritten Früchten kommt, darf nicht eintreten. Für die Mahlzeit gilt eine feste Regel: Geht jemand hinaus, um sein Wasser abzuschlagen, so wäscht er nachher eine Hand; wenn aber, um mit seinem Freund zu sprechen, und er verweilt länger, wäscht er nachher beide Hände. Wo nimmt er die Waschung vor? Er geht hinein, legt sich zu Tische, wäscht sich, trocknet sich ab und gibt das Tuch den Gästen wieder."[3] Da haben wir einen Empfangssaal für die Gäste im Erdgeschoß, wo

---

[1] באיזה צד סדר הסעודה. אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלים על גבי קתדראות עד שנכנסו כולם. נכנסו כולם ונטלו ונתנו להם לידים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. מזגו להם את הכוס כל אחד ואחד מברך לעצמו. הביאו להם פרפראות כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו והסיבו ונתנו להם לידים אף על פי שנטל ידו אחת נוטל שתי ידיו. מזגו להם את הכוס אף על פי שבירך על הראשון מברך על השני. הביאו להם פרפראות אף על פי שבירך על הראשונה מברך על השנייה ואחד מברך לכולם. הבא אחר שלש פרפראות אין לו רשות ליכנס. (11) הלכה בסעודה יוצא להסך את רגליו נוטל ידו אחת, לדבר עם חבירו והפליג, נוטל שתי ידיו. להיכן הוא נוטל. בא ומיסב במקומו ונוטל ומטפיח ומחזיר מפה על האורחים. Vgl. hierzu N. Brüll in Bêth-Talmud II 373.

[2] Die Waschung erfolgt, indem Diener den Gästen Wasser auf die Hände gießen, vgl. Toß. Jadaj. I 12: הכל כשרין ליתן לידים אפילו טמא מת אפילו בועל נדה ..... (13) הנוטל לידים הנוטל מתכוין והנותן אין מתכוין, הנותן מתכוין והנוטל אין מתכוין ידיו טהורות. ורבי יוסי אומר ידיו טמאות, wo der das Wasser Gießende הנותן der Gebende, der sich Waschende הנוטל der Empfänger heißt; deshalb steht ונתנו allein. Man könnte hieraus auf die Grundbedeutung von נטילת ידים als Nomen abstractum zu הנוטל ידיו schließen, und in der angeführten Baraitha müßte für ונטלו ונתנו להם לידים mit Umstellung ונתנו ונטלו gelesen werden. Aber Toß. Jadaj. II 7 hat: הנוטל והנותן לחבירו בחפניו ידיו טמאות, beide Verba zur Bezeichnung der Tätigkeit des Gießenden.

[3] Die Mischna Berakh. VI 6 setzt die gleiche Ordnung voraus. Die Reihenfolge, welche die Gäste einander gegenüber beim Liegen, Waschen und Becherfüllen zu beobachten haben, gibt Toß. Berakh. V 5. 6.

Subsellien und Katheder für diese bereitstehen; der Speisesaal liegt im Stockwerke mit Sophas zum Hinlegen; dreimal werden Früchte herumgereicht, einmal, während die Gäste sich versammeln, ebenso Wein, und zweimal während der Mahlzeit oben, bei der selbstverständlich auch Wein geboten wird. Es gibt eine Anstandsregel, daß nach der dritten Verabreichung von Früchten niemand mehr eintrete.[1] Das erste, was dem Trinken vorausgeht, ist das Waschen bloß einer Hand, im levitischen Händewaschen nicht bekannt (vgl. 133, 3), dagegen gewiß Bestandteil der Mahlzeitsordnung in vornehmen Häusern; und das gleiche gilt wohl hier auch vom Händewaschen.

Aber freilich, der alte Kommentar zu dieser Mischna über die Mahlzeitsordnung der Schammaiten und Hilleliten in der Baraitha b. Berakh. 52ab[2] führt den Streit der beiden Schulen auf levitische Reinheitsbestimmungen zurück.[3] Jedoch die hierbei den alten Lehrern zugeschriebenen Bedenken, wie dasjenige, daß die Tropfen an der Außenwand des Bechers durch die Hände verunreinigt würden und dann den Becher verunreinigen könnten, setzen deutlich einen ziemlich späten, erst in den Lehrhäusern Galiläas entwickelten Grad der levitischen Reinheitsvorschriften voraus; ebenso die Annahme, daß die ungewaschenen Hände levitisch verunreinigen. Die gekünstelte

---

[1] R. Simon b. Gamaliel berichtet aus Jerusalem ein anderes Zeichen, das dem zu spät Kommenden kundgab, daß das Eintreten zum Mahle nicht mehr zulässig sei: ein Vorhang am Eingange des Hauses, Toß. Berakh. IV 9, b. Babhâ bathrâ 93b, vgl. jer. Dammai IV 24a 65 mit ʿAbodâ zarâ I 39c 57 und Krauß in Revue des Études Juives 1898, XXXVII 54 ff., wozu noch auf die Thomasakten VI (bei Hennecke, Neutestam. Apokryphen 482), auf das Hochzeitslied hinzuweisen ist: Die Zunge der Braut gleicht dem Türvorhang, der für die Eintretenden zurückgeschlagen wird.

[2] Toß. Berakh. VI 1—3, teilweise in jer. VII 12a 21, aber nicht als Baraitha.

[3] תנו רבנן בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. ובית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים, גזרה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים . . תנו רבנן בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השולחן, שאם אתה אומר על הכסת, גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים. ובית הלל אומרים על הכסת שאם אתה אומר על השולחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השולחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין . . תנו רבנן בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים, שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין. ובית הלל אומרים אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית. Ein Gaon erklärt in einem ausführlichen Responsum über die ganze Talmudstelle, auf das mich Herr Dr. Aptowitzer aufmerksam machte (תשובות הגאונים ed. Harkavy Nr. 396, p. 209. 211), והני הלכאתא דבית שמאי ובית הלל כולהי באוכלי חוליהן בטהרה אבל באחרים לא, daß diese Bestimmungen nur für diejenigen gelten, die ihre gewöhnlichen Speisen in levitischer Reinheit essen.

Ermittlung zeigt am deutlichsten, daß diese levitischen Regeln dem Urheber der Baraitha bereits feststanden und er sie mit allen Mitteln in den Sätzen der Schammaiten und Hilleliten wiederfinden wollte.[1] Am nächsten läge es, als Urheber dieser Begründung der Kontroversen R. Simon b. Eleazar, den Schüler des R. Meir anzunehmen, der, wie wir noch sehen werden, seine Freude an der fortschreitenden Verbreitung und Erweiterung des levitischen Reinheitsgesetzes hatte und sich auch viel mit der Auslegung der Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten befaßte. Aber es war bereits R. Meir, sein Lehrer, der die im ersten Satze der Baraitha vorgeführte Übertragung der Unreinheit lehrte, welche den Schammaiten zugeschrieben wird,[2] während sich die ihm widersprechenden Worte seines Kollegen R. Joßê mit der den Hilleliten beigelegten Ansicht über die Übertragung der Unreinheit decken. Diese beiden Lehrer befaßten sich auch eingehend und viel mit der Feststellung des Wortlautes in den Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten und mit der Erklärung von deren Inhalt; und es liegt auch nicht der mindeste Grund gegen die Annahme vor, daß die Baraithas die Auslegungen des R. Meir und R. Joßê darstellen.[3] Dabei ist allerdings nicht außer acht zu lassen, daß R. Meir in der angeführten Toßifthastelle von verunreinigten Händen spricht, die Baraitha dagegen von der verunreinigenden Kraft der bloß ungewaschenen Hände, was, wie wir gesehen (S. 111 ff.), die Ansicht R. Meirs in ihrer späteren Entwicklung ist.[4] Für den

[1] Geiger, Jüd. Zeitschr. 1868 VI 105 ff. behandelt die Mischna und die Baraitha ausführlich und lehnt S. 112 die von der Baraitha gebotene Begründung gänzlich ab.

[2] Toß. Kelim 3 III 9: אמור מעתה היו ידיו טמאות ואחורי הכוס טהורין ומשקה טופח באחורי הכוס, אוחזו בבית צביעתו ואינו חושש שמא נטמאו המשקין שבאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. (10) רבי יוסי אומר בידים טהורות כיצד, היו ידיו טהורות ועליהן משקה טופח ואחורי הכוס טמאין, אוחזו בבית צביעתו ואינו חושש שמא נטמאו משקין שעל גבי ידיו מהמת הכוס ויחזרו ויטמאו את ידיו.

[3] Vgl. Tohar. VIII 7: אחורי כלים שנטמאו במשקים רבי אליעזר אומר מטמאין את המשקין ואין פוסלין את האוכלין. רבי יהושע אומר מטמאין את המשקין ופוסלין את האוכלין. שמעון אחי עזריה אומר לא כך ולא כך אלא משקין שנטמאו באחורי הכלים מטמאין אחד ופוסלין אחד. הרי זה אומר מטמאיך לא טמאוני ואתה טמאתני, dazu aber b. Niddâ 7[b], wo ohne weiteres angenommen wird, daß es sich um die Verunreinigung von Priesterhebe handelt. Die Lehrer der vorhadrianischen Zeit hatten von diesen Ableitungen und Übertragungen der levitischen Unreinheit nur in Verbindung mit Priesterhebe gesprochen.

[4] Das gleiche gilt vom Satze der Schammaiten in Berakh. 43[b], Toß. VI 5, jer. VIII 12[b] 9: תנו רבנן הביאו לפניהם שמן ויין בית שמאי אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין. בית הלל אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו ומברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש. ואם שמש תלמיד חכם הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם, wo der letzte Satz gewiß

späten Ursprung der Baraitha spricht entschieden auch der letzte Satz, wo der Fall angenommen wird, daß der Aufwärter am Tische ein Gelehrter ist. Dieses spiegelt nämlich gleichfalls die galiläische Zeit des R. Meir, R. Joßê und R. Jehuda wieder, als der gelehrte Ḥaber bei den Mahlzeiten der Wohlhabenden aufwartete (Toß. Dammai III 6, siehe S. 162, 1). Was der Meinungsverschiedenheit der Schammaiten und Hilleliten in den unbedeutenden Einzelheiten eigentlich zugrunde liegt, weiß ich nicht. Denn, da jeder levitische Zug ausgeschlossen scheint, dürften sich in den beiden Reihen von Bestimmungen vielleicht die Bräuche zweier verschiedener Gegenden Palästinas, etwa Judäas und Galiläas widerspiegeln; oder galt es eine neue, den in Palästina ansässigen Fremden entlehnte Sitte der herrschenden jerusalemischen anzupassen.[1] Aus verschiedenen Sätzen der Schammaiten läßt sich erkennen, daß sie die wohlhabende und vornehme Klasse der jüdischen Bevölkerung im Auge hatten; die Hilleliten nahmen an solchen, von den Schammaiten aufgeworfenen Fragen und deren Erörterung teil und äußerten auch widersprechende Meinungen, in denen die Rücksicht auf das Volk und dessen Bräuche sich kundgab. Jedenfalls aber ist es klar, daß in der Kontroverse der beiden Schulen für das levitische Händewaschen als einen allgemein geübten Brauch der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts kein Beleg zu finden ist. Es mögen wohl die Schammaiten gefordert haben, daß sich die Gesetzeslehrer für ihre Mahlzeiten durch Händewaschen reinigen, wie die Priester für den Genuß ihrer Hebe. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Pharisäer ihre Speisen in levitischer Reinheit aßen, worunter, wie der Fall des R. Joḥanan b. haḤoranith gezeigt hat, in erster Reihe die Bewahrung der zu genießenden Lebensmittel vor jeder levitischen Verunreinigung verstanden ward. Es gab wohl auch Pharisäer, die sich danach richteten, aber sie waren seltene Ausnahmen.

V. Die levitische Reinheit der Priesterhebe beim Volke.

1. Die Lehre von der strengen Beobachtung der levitischen Reinheit der Priesterhebe begnügte sich nicht damit, daß der Priester

---

späteren Ursprunges ist. Auch in diesem Streite der beiden Schulen handelt es sich um eine vornehme Mahlzeit, da Wein und Öl als selbstverständliche Zubehöre vorausgesetzt werden. Vgl. auch Geiger, Jüd. ZS 1868 VI 105 ff.

[1] In der zweiten Baraitha führen die Fremdwörter ספסל = subsellium, Bank, קתדרא = καθέδρα, Lehnstuhl, מפה = mappa, Serviette, deutlich auf römisch-griechischen Ursprung und das bestätigen auch die Einzelheiten der Schilderung.

diese und sich vor jeder Verunreinigung bewahrte, sondern sie forderte auch, daß der Bauer die für den Priester bestimmte Abgabe von dem Augenblicke, da er sie aus den Bodenerträgnissen ausschied, selber nicht verunreinige. Daher macht es diese Lehre dem Priester zur Pflicht, den Bauer, der ihm die Hebe einhändigt, zu fragen, ob diese levitisch rein ist; und ferner, Priesterhebe nicht von jedem Bauer anzunehmen. Die Mischna Ḥagigâ III 4 schreibt vor:[1] „Die Priesterhebe wird in mancher Hinsicht strenger behandelt, als Opfer; denn in Judäa sind die Bauern beglaubigt hinsichtlich der levitischen Reinheit von Wein und Öl für Opfer das ganze Jahr hindurch, dagegen betreffs der Reinheit der Priesterhebe nur während der Preßzeit; ist diese vorüber und man bringt dem Priester ein Faß Wein als Priesterhebe, darf er es nicht annehmen, darf es aber für die nächste Preßzeit stehen lassen." Hierzu haben wir einen lehrreichen Bericht über die tatsächlichen Verhältnisse, die, wie von vornherein anzunehmen ist, im allgemeinen kaum der strengen Vorschrift entsprochen haben dürften (Toß. Ḥagigâ III 36): „Als R. Tarfon einmal des Weges kam, begegnete ihm ein alter Mann und fragte ihn: Warum reden die Leute übel von dir, da dein Wandel in jeder Hinsicht tadellos ist, nur weil du Priesterhebe während des ganzen Jahres von jedermann annimmst? Da antwortete R. Tarfon: Ich will meine Kinder verlieren, wenn ich nicht eine Überlieferung von R. Joḥanan b. Zakkai darüber habe, in welchem Falle man das ganze Jahr hindurch von jedermann Priesterhebe annehmen darf, und trotzdem reden die Leute übel von mir. Ich verpflichte mich aber, nicht mehr zu jeder Zeit von jedermann Priesterhebe anzunehmen, nur wenn der Überbringer mir erklärt: Ich habe darin ein Viertelmaß für Opfer bestimmt." Als das hier Erzählte vorfiel, war die strengere Richtung die anerkannte und Leute nahmen daran Anstoß, daß R. Tarfon sich darüber hinwegsetzte. Da er sich für sein Vorgehen auf einen Satz des R. Joḥanan b. Zakkai beruft, dürfte die strengere Vorschrift schammaitisch gewesen sein; und da R. Tarfon sich sonst den Schammaiten angeschlossen zu haben scheint (Jebam. 15ª, Berakh. I, 3, vgl. Brüll מבוא 100), war es um so anstößiger, daß er in diesem materiellen Punkte die erleichternde Ansicht betätigte. Es ist anzunehmen und auch begreiflich, daß die nichtgelehrten Ahroniden sich dieser für sie unangenehmen Beschränkung nicht fügten, vielleicht sich um dieselbe gar nicht kümmerten. Aber auch

[1] חומר בתרומה, שביהודה נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה ובשעת הגתות והבדים אף על התרומה. עברו הגתות והבדים והביאו לו חבית של תרומה של יין לא יקבלנה ממנו אבל מניחה לגת הבאה.

die Gelehrten, die von dem Verbote und dessen Urhebern Kenntnis haben mußten, dasselbe aber für zu weitgehend hielten, beriefen sich zur Beruhigung ihres Gewissens auf den Lehrer oder das Lehrhaus, die die ältere erleichternde Ansicht vertraten, um so mehr als es der allgemein anerkannte R. Joḥanan b. Zakkai war. Wir sehen aber auch, daß diese Vorschrift damals, etwa zwischen 90—110, noch nicht zum Gesetze erhoben war, da sonst auch R. Tarfon nicht hätte gegen sie handeln können.[1]

2. Die Priesterhebe war aber bloß ein Teil des ganzen Feldertrages des Bauers; es war nun leicht möglich, daß die gesamte Frucht levitisch verunreinigt wurde, ehe es zur Ausscheidung der Priesterhebe kam. Bei Getreide als trockener, für levitische Verunreinigung erst nach erfolgter Befeuchtung empfänglicher Frucht war dieses in der Regel nicht zu befürchten; aber bei Wein und Öl lag die Verunreinigung seitens des auf levitische Reinheit nicht achtenden Bauers ziemlich nahe. Schon Šammai hatte sich mit der Frage beschäftigt, wie man aus Rücksicht auf die levitische Reinheit mit Trauben umgehen solle, wobei einzig und allein der Gedanke an die auszuscheidende Priesterhebe die vorgeschlagenen Maßregeln bestimmte. In einer Baraitha in Sabb. 17ᵃ lesen wir:[2] Šammai sagte: Wenn man Trauben zum Pressen liest, werden sie durch die heraustretenden Säfte für die vielleicht herankommende Verunreinigung empfänglich gemacht.[3] Hillel erkennt in diesem Falle der heraustretenden Flüssig-

---

[1] Der Hinweis auf das Trankopfer (siehe S. 72, 1) spricht dafür, daß zur Zeit dieses Vorfalles der Tempel noch stand; da R. Joḥanan b. Zakkai schon vor 70 ein angesehener Lehrer war und auch R. Tarfon an dem Priestersegen im Opfertempel teilnahm (Kidduš. 71ᵃ, jer. Jomâ III 40ᵈ, 67), spräche nichts dagegen, daß sich das Obige schon vor 70 zugetragen hat. Aber die Art der Anführung des Satzes von R. Joḥanan scheint mir dafür zu sprechen, daß dieser schon tot war.

[2] הבוצר לגת שמאי אומר הוכשר והלל אומר לא הוכשר. אמר לו הלל לשמאי מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה. אמר לו אם תקניטני גוזרני טומאה אף על המסיקה. נעצו חרב בבית המדרש, אמר הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. ואותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים.

[3] Es darf also das Gefäß, in das die Trauben gelegt werden, levitisch nicht unrein sein und auch nicht der Mann, der in den Bottich steigt, um die Trauben zu treten. Daß nicht bloß Wasser, wie in Lev. 11, 38, sondern auch die aus den Weinbeeren heraustretende Flüssigkeit die Frucht für die eventuell herankommende Verunreinigung empfänglich macht, erkennt auch Hillel an; aber nach seiner Ansicht muß die Flüssigkeit mit Absicht auf die Frucht gegossen werden, um zu wirken, was hier nicht der Fall ist. In Makhšir. I 2—4 finden sich Erörterungen der Schammaiten und Hilleliten über den Inhalt und den Sinn von וכי יותן in Lev. 11, 38 und R. Josua führt (3)

keit nicht die Eignung zu, die in Lev. 11, 38 für das Empfänglichmachen der Frucht gefordert wird, und hält Šammai entgegen, daß folgerichtig auch beim Abschlagen der Oliven zum Pressen das austretende Öl die gleiche Wirkung haben müßte, was selbst Šammai nicht behauptet hat. In seiner Erregung über diesen Einwand erwidert Šammai, in dem er diesen aufnimmt: Wenn du mich ärgerst, spreche ich aus, daß auch die Säfte beim Abschlagen der Oliven die gleiche Wirkung haben. Er erhebt aber tatsächlich, wie ja natürlich, bloß die erste Bestimmung über den Saft der Weinbeeren zum Gesetze.[1] Daß es sich Šammai und den Schammaiten in diesen Vorschriften um die levitische Reinheit der Priesterhebe handelt, erhellt aus ihrem Satze in Toß. Terum. III 12:[2] Wann soll man die Priesterhebe aus der Kelter ausscheiden? Sobald der Tretende einmal kreuz und quer über die Trauben gegangen ist,[3] (später kann man der levitischen Reinheit nicht mehr sicher sein). Von wann ab darf man die Kelter verunreinigen (sich um die levitische Reinheit nicht mehr kümmern)? Die Schammaiten sagen: Sobald der erste Zehnt ausgehoben ist; die Hilleliten sagen: Erst nachdem der zweite Zehnt

---

von Abba Joßê חליקופרי aus Tibeʿin in Galiläa den Einwand an: תמה עצמך אם יש משקה טמא בתורה עד שיתכוין ויתן שנאמר וכי יותן מים על זרע, daß ja nach dem ausdrücklichen Wortlaute des Gesetzes nur das mit Absicht auf etwas gegossene Wasser für Verunreinigung empfänglich machen kann. In Makhšir. I 6 heißt es: מעשה באנשי ירושלים שטמנו דבילתן במים מפני הסיקרין וטהרו להם חכמים, Die Leute von Jerusalem hatten ihre Feigenkuchen vor den Sikariern in Wasser verborgen und die Weisen erklärten die Früchte für Verunreinigung nicht empfänglich. Die Anfrage der Jerusalemer hat nur dann Sinn, wenn diese bei ihren Speisen die levitische Reinheit beobachteten, was nirgends überliefert und nach den oben behandelten Nachrichten überhaupt nicht wahrscheinlich ist; oder handelt es sich um Priesterhebe, die levitisch rein bewahrt werden mußte (siehe S. 156, Note).

[1] Das ergibt sich aus der Kontroverse der Schammaiten und der Hilleliten über den Zeitpunkt, wann Oliven für Verunreinigung empfänglich werden (Tohar. IX 1): זיתים מאימתי מקבלין טומאה. משיזיעו זיעת המעטן אבל לא זיעת הקופה כדברי בית שמאי .... בית הלל אומרים משיתחברו ג׳ זה לזה. רבן גמליאל אומר משתגמר מלאכתן, וחכמים אומרים כדבריו .... (5) המניח זיתים בכותש שימתונו שיהו נוחין לכתוש הרי אלו מוכשרים, שימתונו שימלחם בית שמאי אומרים מוכשרים ובית הלל אומרים אינן מוכשרים, wo die Schammaiten erst jene Flüssigkeit für empfänglich machend erklären, die sich im Bottich ansammelt, nicht aber schon die, die schon in der Butte ausgeschwitzt wird. Hätte Šammai seine Drohung betreffs der Oliven verwirklicht, so hätten die Schammaiten seine Verfügung nicht unberücksichtigt lassen dürfen.

[2] מאימתי תורמין את הגת, משמהלך בה שתי וערב. מאימתי מטמאין אותה. בית שמאי אומרים משיטול מעשר ראשון, ובית הלל אומרים משיטול מעשר שני. אמר רבי יהודה הלכה כדברי בית שמאי אלא שנהגו הרבים כדברי בית הלל. וחכמים אומרים מוציאין תרומה ומעשרות ומטמאין את הגת מיד.

[3] Da hören sie nämlich auf, eine Frucht zu sein, Toß. Tohar. XI 4: ענבים עד מתי מטמאים טומאת אוכלין. משהילכו בהן שתי וערב.

ausgeschieden wurde. R. Jehuda sagt: Zum Gesetze ist die Ansicht der Schammaiten erhoben worden, aber die meisten richten sich nach den Hilleliten; die Weisen sagen: Man scheidet Priesterhebe und Zehnten aus und verunreinigt unmittelbar darauf den Wein.[1] Der Wortlaut dieser Bestimmungen besagt deutlich, daß man den Wein mit Absicht verunreinigt, ohne aber daß der Zweck dieser eigentümlichen Maßregel auch nur angedeutet wäre. In der Mischna Terum. III 4, auf die sich diese Toßifthastelle bezieht, heißt es:[2] „Die Arbeiter dürfen die Priesterhebe nicht ausscheiden, nur die Kelterer, die unmittelbar darauf die Kelter verunreinigen." Die Kommentare beziehen שהן auf die Eigentümer, die sich als Ammêhaareṣ Ḥaber-Kelterer gedungen haben, um die levitischen Abgaben in levitischer Reinheit auszuscheiden, und die, sobald dieses vorschriftsmäßig erledigt ist, den Wein berühren und verunreinigen. Aber im Satze kommen die Eigentümer gar nicht vor; dagegen sind neben den Kelterern, die levitisch gereinigt wurden, noch die Arbeiter genannt, die mit dem levitisch Reinen nichts zu tun haben und nicht gereinigt sind. Diese gehen unmittelbar nach dem ersten Treten kreuz und quer im Bottich an die Arbeit und verunreinigen durch ihre Berührung den Wein. Somit fordern die Schammaiten (Hilleliten), daß vorerst durch die levitisch reinen Kelterer nicht nur die Priesterhebe, sondern auch der erste Zehnt ausgeschieden werde und erst nachher die anderen Arbeiter an die Kelter herankommen; die Hilleliten (Schammaiten) dehnen diese Forderung der levitischen Reinheit auch auf den zweiten Zehnten aus. Aus der Bemerkung des R. Jehuda erfahren wir, daß die Praxis in Galiläa auf die Reinheit weitgehende Rücksicht nahm.[3] Jedenfalls aber geht aus dieser

---

[1] Im Parallelbericht in jer. Terum. III 42a 67 sind die Meinungen der beiden Schulen umgekehrt mitgeteilt, vgl. Schwarz 127, Note 269, der diese Version für die richtige hält. Für R. Jehuda steht dort R. Joßê, dann folgt eine vermittelnde Ansicht des R. Simon, schließlich die der Weisen.

[2] הפועלים אין להם רשות לתרום, חוץ מן הדרוכות שהן מטמאים את הגת מיד. Berufsölpresser finden wir auch sonst, z. B. Toß. Maʿaßr. I 10: הבדדין מדליקין מבד לבד אין חוששין משום גזילה של בעל הבית שכן נהגו, Babhâ kammâ 119a, Toß. XI 7: והבדדין לוקחין מהם זיתים במדה ושמן במדה אבל לא זיתים במועט ושמן במועט, Sabb. 19b.

[3] Von Interesse ist auch Tohar. IX 4: הגומר את זיתיו ישייר קופה אחת ויתננה לעני כהן, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר יוליך את המפתח מיד. רבי שמעון אומר מעת לעת, (nach den Lesearten in Toß. Tohar. X 9 und bei Raši zu Ḥagigâ 25a, Toßafôth s. v. יתננה und Rabbinowicz zu Ḥagigâ 25a), Wer mit seinen Oliven fertig ist, soll eine Butte voll zurücklassen, um daraus die Priesterhebe in der levitischen Reinheit von einem Ahroniden ausscheiden zu lassen, sagt R. Meir. R. Jehuda sagt: Er soll dem Ahroniden gleich, nachdem die Oliven ins Preßhaus gebracht wurden, den Schlüssel desselben übergeben; R. Simon sagt: Es hat 24 Stunden

Kontroverse mit Sicherheit hervor, daß die Wahrung der levitischen Reinheit beim Feldertrage des Bauers nur wegen der Abgaben gefordert wurde; waren diese in Ordnung, lag für die weitere Beobachtung der Reinheit keinerlei Grund vor.

3. Auch die Behandlung der der Priesterhebe aus den Bodenerträgnissen gleichen Teighebe zeigt, daß es sich den Lehrern nur um die levitische Reinheit der Abgaben für den Priester handelte. Ḥallâ II 3 schreibt vor: „Wer seinen Teig nicht in levitischer Reinheit bereiten kann, soll ihn in mehreren kleinen, zur Teighebe nicht verpflichteten Teilen bereiten und nicht in Unreinheit im ganzen; R. Akiba dagegen sagt: Er soll ihn in Unreinheit bereiten und nicht in mehreren Teilen, denn er bezeichnet durch Namensnennung auch den unreinen Teig als Hebe, während es bei kleinen Teilen zu Teighebe gar nicht kommt." Von beiden Lehrern wird es ohne weiteres als Pflicht vorausgesetzt, daß man den Teig in levitischer Reinheit bereiten müsse, nur damit die Teighebe in levitischer Reinheit ausgeschieden werden könne; ihre Meinungen gehen nur darüber auseinander, daß dem R. Akiba die Pflicht der Ausscheidung der Teighebe höher steht, als die der levitischen Reinheit (vgl. auch Toß. Ḥallâ I 9), seinem Gegner aber die levitische Reinheit wichtiger ist.[1] In Tebûl jôm IV 2 sagt ein ungenannter Lehrer, der nach Toß. II 14 älter als R. Josua ist: Eine Frau, die zur Erlangung völliger Reinheit nach dem Tauchbade noch auf den Untergang der Sonne warten muß, darf den Teig kneten, die Teighebe ausscheiden, sie in ein für levitische Verunreinigung nicht empfängliches Gefäß legen und als Teighebe bezeichnen; denn der Teig empfängt von ihr nur eine Unreinheit dritten Grades, die bei nicht geweihten Lebensmitteln als rein gilt. (3) In einem Troge, der erst bei Untergang der Sonne völlig rein wird, darf man Teig kneten und aus den eben angeführten Gründen die Teighebe in levitischer Reinheit ausscheiden. Die Voraussetzung ist auch hier die Pflicht, den Teig aus Rücksicht auf die rein auszuscheidende Hebe in levitischer Reinheit zu bereiten. Besondere Beachtung verdient hierfür die ähnlich

Zeit. Der Ahronide, der den Schlüssel des Ölpreßhauses erhält, ist der Aufseher für die levitische Reinheit in der Presse; deshalb ist nach R. Meir in seiner Gegenwart die letzte Butte Oliven in das Preßhaus zu stellen, aus der die Priesterhebe ausgeschieden wird. Toß. hat dafür: הגומר את זיתיו ושייר קופה אחת יתננה לעיני כהן ויוליך את המפתח מיד דברי רבי מאיר. ורבי יהודה אומר כל אותו היום, ורבי שמעון אומר מעת לעת. Der Ahronide als Aufseher im Preßhause auch in Toß. Dammai V 18: לא יתן אדם תרומת גיתו לשומר גתו.

[1] Ich vermute, daß es der Schammaite R. Eliezer ist, der diese Meinung vertritt.

lautende, in ihren Einzelheiten aufschlußreiche Baraitha in b. Gittin 62[a], Toß. Dammai III 1: R. Joßê b. haMešullam sagte aus im Namen seines Bruders Joḥanan (Toß. Nathan-Jonathan, vgl. auch Toß. Dammai VI 7), der im Namen des R. Eleazar Ḥismâ sagte:[1] „Man darf die Teighebe des Amhaareṣ nicht in levitischer Reinheit bereiten, aber man darf den gewöhnlichen Teig des Amhaareṣ in levitischer Reinheit bereiten, ein der Teighebe entsprechendes Stück ausscheiden, dieses in ein für levitische Verunreinigung nicht empfängliches Gefäß legen und, wenn der Amhaareṣ kommt, darf er beides nehmen, ohne sich um etwas zu kümmern. Man darf von Oliven die Priesterhebe (des Amhaareṣ) nicht in levitischer Reinheit bereiten, aber man darf seine gewöhnlichen Oliven in levitischer Reinheit behandeln, daraus ein der Priesterhebe entsprechendes Maß ausscheiden, es in ein Gefäß des Ḥaber legen und, wenn der Amhaareṣ kommt, darf er beides nehmen und braucht sich um nichts zu kümmern." Es handelt sich darum, die im Teige und in den Oliven des Amhaareṣ enthaltene Priesterhebe in levitischer Reinheit zu gewinnen und so dem Priester zu übergeben; daher besorgt ein levitisch Reiner die Ausscheidung. Hierfür gibt es zwei Wege: entweder man nimmt die Hebe aus dem Teige gleich heraus und kümmert sich um den übrigen Teig nicht; oder man behandelt den ganzen Teig levitisch rein und scheidet dann aus demselben zum Schlusse die Hebe aus. Das letztere wird vorgeschrieben, weil aus dem Teige, den man bei dem Amhaareṣ bereits fertig vorfindet, die Hebe nicht mehr levitisch rein ausgeschieden werden kann, nachdem der Teig ohne Beachtung levitischer Reinheit bereitet wurde. Auch hieraus ist klar zu erkennen, daß von dem Landwirte levitische Reinheit nur wegen der Priester-

---

[1] אין עושין חלת עם הארץ בטהרה אבל עושין עיסת הוליו בטהרה ונוטל הימנו כדי חלה ומניחה בכפישה או באנחותא וכשבא עם הארץ ליטול נוטל את שתיהן ואינו הושש. ואין עושין תרומת זיתים בטהרה אבל עושין זיתי הוליו בטהרה ונוטל הימנה כדי תרומה ומניחה בכליו של חבר וכשבא עם הארץ ליטול נוטל את שתיהן ואינו הושש. In Tohar. IX 7 ist bei Oliven, die zum Trocknen auf das Dach gelegt wurden und deshalb von der aus ihnen heraustretenden Flüssigkeit für Verunreinigung nicht empfänglich gemacht werden, folgendes bestimmt: רצה ליטול מהם בד אחד או שני בדים בית שמאי אומרים קוצה בטומאה ומחפה בטהרה. בית הלל אומרים אף מחפה בטומאה. רבי יוסי אומר חופר בקרדומות של מתכת ומוליך לבית הבד בטומאה, Wenn er nun von diesen Oliven, die er zum Trocknen bestimmt hat, eine Presse voll oder zwei zum Pressen nimmt, so darf er sie in Unreinheit von der Masse abschneiden, muß aber die zurückbleibenden in Reinheit zudecken, sagen die Schammaiten; die Hilleliten gestatten auch das Zudecken in Unreinheit. R. Joßê gestattet sogar das Abschneiden der ganzen Masse für die Presse mit Metalläxten und das Hinschaffen zur Presse in Unreinheit, (Toß. Tohar. X 2, die Lesearten bei RŠ zur Mischna). Auch da handelt es sich um die wegen der Priesterhebe zu wahrende levitische Reinheit.

abgaben gefordert ward; sind diese erledigt, geht ihn jene nicht weiter an.

b. Neu ist in dieser Baraitha der Amhaareṣ, der von dem nach 136 in Galiläa wirkenden R. Eleazar Ḥismâ in der Bestimmung über die Wahrung der levitischen Reinheit genannt wird. Wir finden den Amhaareṣ in gleicher Verbindung auch schon viel früher in einer Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten über die levitische Reinheit der Priesterabgaben (Dammai VI 6):[1] „Die Schammaiten sagen: Man verkaufe seine Oliven nur an einen Ḥaber; die Hilleliten sagen: Auch an einen, der verzehntet. Die streng Frommen unter den Hilleliten gingen hierin nach der Ansicht der Schammaiten vor.“ Nach dem Zusammenhange, in dem diese Stelle innerhalb der Mischna steht, läge die Annahme am nächsten, daß der Grund des Verbotes, Oliven an religionsgesetzlich Unverläßliche zu verkaufen, die Befürchtung sei, dieselben würden die vorgeschriebenen Abgaben nicht ausscheiden, und weil man nur beim Ḥaber dessen sicher sei, daß er die Verzehntung nicht unterlassen werde (vgl. Maʿaß. V 3). Dazu stimmte auch der Satz der Hilleliten, daß man auch einem, der überhaupt verzehntet, wenn er auch kein Ḥaber ist, seine Oliven verkaufen und trauen dürfe. Gegen diese Beziehung der Vorschrift auf die Verzehntung spricht jedoch, daß die Stelle nur von Oliven handelt, während betreffs der Abgaben das gleiche auch vom Getreide oder von Baumfrüchten gilt. Schon die Nennung der Oliven allein führt auf das levitische Reinheitsgesetz. Und in der Tat hat dieses schon R. Simon b. Gamaliel so erklärt:[2] „R. Simon b. Gamaliel sagt: Beide Schulen stimmen darin überein, daß man einen Schober Getreide, eine Kufe Trauben und einen Bottich Oliven nur einem Ḥaber verkaufen darf, der in levitischer Reinheit arbeitet (jerus. und einem, von dem man weiß, daß er in levitischer Reinheit arbeitet); dagegen darf man ihm Weizen verkaufen, obgleich man weiß, daß er seinen Teig nicht in levitischer Reinheit knetet.“ Allerdings ist mir diese Bemerkung des R. Simon an sich kaum verständlich. Denn nach dem Wortlaute der Mischna können nicht nur die Hilleliten ähnliches betreffs eines Getreideschobers nicht zugegeben haben, sondern auch die strengeren Schammaiten können nicht hieran auch

---

[1] בית שמאי אומרים לא ימכור אדם את זיתיו אלא לחבר. ובית הלל אומרים אף למעשר. וצנועי בית הלל היו נוהגין כדברי בית שמאי.

[2] Toß. Maʿaßr. III 13, jer. Dammai VI 25ᶜ, 70 (vgl. Schwarz 167ᵇ Note 47): אמר רבן שמעון בן גמליאל מודים בית שמאי ובית הלל שלא ימכור גדיש של תבואה ועבוט של ענבים ומעטן של זיתים אלא לחבר שעושה בטהרה. מוכר לו חטים אף על פי שיודע בו שאינו גובל עיסתו בטהרה. jer.: אלא לחבר ולמי שהוא יודע שהוא עושה אותן בטהרה.

nur gedacht haben, da ihre beschränkende Bestimmung in Verbindung mit der levitischen Reinheit nur eine Flüssigkeit im Auge hatte. Es wäre denn, daß der Getreideschober sich in einer Verfassung befindet, daß man ihn für levitische Verunreinigung den von ihren eigenen Säften befeuchteten Trauben und Oliven gleichstellen kann, was nach dem Worte nur schwer denkbar ist. Man beachte aber, was wir sonst von den Beziehungen der Lehrer in Uŝâ zu den Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten wissen und was hier ohnehin ausgesprochen ist; daß sie nämlich diese auslegten, um aus den alten Sätzen Belege für ihre eigenen Lehrmeinungen zu gewinnen. Sonach werden wir nicht nur in den so beschränkenden Worten des R. Simon b. Gamaliel einen Niederschlag seiner Ansicht über die Glaubwürdigkeit des Amhaareṣ in levitischen Dingen sehen, sondern auch in dem Wortlaute der Mischna die Deutung eines Kollegen des R. Simon b. Gamaliel von den Erörterungen der beiden Schulen erkennen müssen. Wieviel den ursprünglichen Meinungen dieser gehörte, ist kaum zu ermitteln. Aber andere Sätze der Schammaiten zeigen, daß diese die levitische Reinheit der Bodenerträgnisse wegen der Priesterhebe zu wahren strebten; und es ist ganz gut möglich, daß sie verboten haben, Öl und Wein an jedermann zu verkaufen. Aber der Ḥaber, der Amhaareṣ und der Verzehntende sind Begriffe späterer Zeit, die von den Lehrern in Uŝâ stammen und die diese in ihrer Darstellung der alten Sätze aus dem Gedankenkreise ihres Lehrhauses verwerteten.

4. In dem oben angeführten Parallelberichte zur Baraitha Gittin 62[a], in Toß. Dammai III 1 hat der Ausspruch des R. Eleazar Ḥismâ am Anfange den Zusatz: „Man macht dem Amhaareṣ keine טהרות." Es werden hier die in levitischer Reinheit bereitete Frucht- und Teighebe als טהרות bezeichnet mit einem Nomen concretum im Plural, das von dem im selben Satze vorkommenden Abstractum im Singular verschieden ist. Dieser in mehreren, oben besprochenen Stellen vorkommende Begriff hat für die Frage der levitischen Reinheit, die die Ahroniden allein zu wahren haben und die wegen der Priesterhebe auch die Landwirte bei den zu verzehntenden Bodenerträgnissen beobachten sollten, besondere Wichtigkeit. Bei Priestern begegnen wir diesen טהרות in Babḥâ kammâ VII 7:[1] Man darf in Jerusalem Hühner nicht züchten wegen der Opfer und die Priester dürfen es in ganz Palästina nicht tun wegen der טהרות. Damit sind nicht etwa die gewöhnlichen Lebensmittel der Priester gemeint, die

---

[1] אין מגדלין תרנגולין בירושלים מפני הקדשים ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות.

gleichfalls levitisch rein gehalten werden, sondern die Priesterheben geweihten Charakters, die vor jeder Verunreinigung zu bewahren sind. In dem bereits besprochenen Berichte vom Sohne des Ahroniden R. Ḥanina b. Antigonos in b. Bekhor. 30[a], der seine טהרות den Jüngern des R. Jehuda und R. Joßê nicht anvertrauen will, sagt R. Joßê zur Erklärung dieses die Lehrer verletzenden Vorgehens, es sei nicht Mißachtung, sondern die Ahroniden beobachten seit der Zerstörung des Heiligtums besondere Vornehmheit, indem sie ihre טהרות niemand anvertrauen. R. Gamaliel, der Alte, verheiratete seine Tochter an den Priester Simon b. Nethan'êl und bedang mit ihm, daß sie bei ihm טהרות nicht bereiten solle (Toß. 'Abodâ zarâ III 10). Dieser Priester legte offenbar auf die levitische Reinheit seiner Priesterheben kein Gewicht; und deshalb sollte seine bisher im Vaterhause an strenge Gesetzesbeobachtung gewöhnte Frau die bei ihrem Gatten zu genießende Priesterhebe nicht mit ihm in levitischer Reinheit bereiten, da dieselbe vom Manne sicher verunreinigt würde. In Toß. Ḥagigâ III 23 heißt es vom Amhaareṣ-Priester (S. 67 ff. u. 129): Wenn man in seiner Hand Reinigungswasser zum Besprengen oder Reinigungsasche sieht, darf man von ihm טהרות essen, die in Verbindung mit ihm selbst, seinen Kleidern und seinen Sandalen bereitet wurden. In Toß. Tohar. III 9 (b. Sukkâ 42[a], jer. III 54[a], 54, S. 107 ff.) wird vom Kinde des Ahroniden gesagt: Fängt es an, aus- und einzugehen, so gelten seine Kleider als rein, aber man darf mit ihm טהרות nicht bereiten; versteht es seinen Körper vor Verunreinigung zu bewahren, so darf man bei seinen Kleidern טהרות bereiten; versteht es seine Hände davor zu bewahren, so darf man bei seinen Händen טהרות bereiten. In Toß. 'Ahil. XVIII 2 sagt R. Simon b. Joḥai: Ich kann es bewerkstelligen, daß die Ahroniden auf den Gerberstätten in Sidon und in den Ortschaften שבלנ״ב die טהרות essen können, weil diese Plätze am Meere oder am Flusse liegen.[1] Wir dürfen auf Grund dieser Wahrnehmungen allein alle

[1] In Toß. Bekhor. III 11 (vgl. Mischna IV 9) schreibt R. Simon vor: Von jemand, der verdächtig ist, Priesterhebe als gewöhnliche Frucht zu verkaufen, darf man nichts kaufen, woran die Pflicht von Priesterhebe und Zehnten haftet, וחש״ד הוא על הטהרות ועל הטומאות שבתורה, und er ist verdächtig hinsichtlich des levitisch Reinen und Unreinen im Gesetze. Da in Galiläa für den Ahroniden keine anderen Fragen der levitischen Reinheit bestanden, als die der Verunreinigung seiner Person und seiner Priesterhebe, bedeuten טהרות die letztere. In Bekhor. 31[a] bestimmt die Baraitha: תנו רבנן כל הבכורות אדם רואה חוץ משל עצמו ורואה את קדשיו ואת מעשרותיו ונשאל על טהרותיו, Man darf aller Leute erstgeborene Tiere auf deren Leibesfehler untersuchen, nur die eigenen nicht; doch darf man seine eigenen Opfer und seine eigenen Zehnten unter-

Stellen, die von טהרות handeln und nicht ausdrücklich oder deutlich vom Nichtpriester sprechen, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Ahroniden beziehen.

---

suchen und über seine eigenen טהרות eine religionsgesetzliche Entscheidung abgeben. Wie schon die Nennung des erstgeborenen Tieres zeigt, handelt es sich um den Ahroniden, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß das Tier noch beim Viehbesitzer sich befindet und die Frage von ihm ausgeht; das gleiche gilt von den weiteren Punkten der Aufzählung. Toß. Nega'im I 10 hat dafür: ונשאל הוא על הטהרות ועל הטומאות של עצמו, und es wäre am passendsten, Priesterhebe darunter zu verstehen. In der Baraitha in Moëd kât. 5[b] heißt es von der vorgeschriebenen Bezeichnung von Grabstätten, die aus Rücksicht auf die levitisch rein zu bewahrenden Lebensmittel notwendig ist: ואין מעמידין ציון במקום טומאה שלא להפסיד את הטהרות, ואין מרחיקין ציון ממקום טומאה שלא להפסיד את ארץ ישראל, Man setze das Zeichen nicht auf die Stelle der Unreinheit selbst, um nicht die levitische Verunreinigung der levitisch reinen Lebensmittel zu verursachen; auch nicht zu weit von der Stelle der Unreinheit, um nicht zu viel palästinischen Boden unbrauchbar zu machen. Zur Mischna Ḥagigâ III 2, die die Unterschiede zwischen den Opfern und der Priesterhebe aufzählt und als einen derselben die Reinigung der Hände anführt: ובתרומה אם נטמאה אחת מידיו חברתה טהורה, ובקודש מטביל שתיהן, שהיד מטמאה את חברתה בקודש אבל לא בתרומה, Für Priesterhebe ist die eine Hand rein, wenn auch die andere verunreinigt ist, dagegen müssen für Opfer beide Hände untergetaucht werden, weil für Opfer eine Hand die andere verunreinigt, sagt nun Toß. Ḥagigâ III 10: המטביל את אחת מהם כל אותן הטהרות שעשה בטהורה עד שלא הטביל את הטמאה כולן הן טמאות שהיד מטמאה את חבירתה לקודש, Wer aber gegen diese Vorschrift nur die eine unreine Hand gereinigt hat, macht alle טהרות, die er mit der reinen Hand bereitet, ehe er die unreine gereinigt hat, unrein, da für Opfer eine Hand die andere verunreinigt. Hier sind ausschließlich Priester gemeint, die allein mit Opfern und mit Priesterhebe zu tun haben. Die טהרות, die der Priester bereitet, sind nach dem Zusammenhange solche für Opfer. In der Baraitha Gittin 54[b], Toß. Terum. II 2: תנו רבנן היה עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, היה עושה עמו בזבחים ואמר לו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו נאמן, Wenn jemand, der bei einem טהרות bereitet hat, diesem sagt: Die טהרות, die ich bei dir bereitet habe, sind verunreinigt worden, oder nachdem er bei ihm Mahlopfer bereitet hat, sagt: Die Mahlopfer, die ich bei dir bereitet habe, sind unbrauchbar worden, glaubt man es ihm. Das Subjekt ist nicht angegeben, aber im zweiten Falle nicht zweifelhaft, da nur der Priester in der Lage ist, das Opfer auf diese Weise unbrauchbar zu machen; wie die Mischna in Gittin 54[b] in der Tat ausdrücklich sagt: Die Priester, die im Tempel Opfer mit Absicht unbrauchbar machen, sind ersatzpflichtig; und es kann auch im ersten Satze wohl kaum ein anderer gemeint sein, als der Ahronide, der beim Bauer טהרות bereitet hat. Es handelt sich, wie in der Vorschrift des R. Eleazar b. Ḥismâ, um die Frucht oder den Teig des Amhaareṣ, die der Priester in levitischer Reinheit bereitet hat. Wir sind auch in der Lage, die Zeit festzustellen, aus der diese Bestimmung stammt. Denn es wird im Talmud dort erzählt, daß, als ein solcher Fall mit טהרות vor R. 'Ammi kam, R. 'Assi ihm erzählte, daß R. Joḥanan im Namen des R. Joßê sagte: מה אעשה שהתורה האמינתו, Was kann ich tun, nachdem die

5. Mit ziemlich großer Sicherheit dürfen wir es tun, wenn es sich um Vorfälle aus Jerusalem handelt, wo außer den Priestern nur sehr wenige Lehrer die levitische Reinheit beobachtet haben. So wenn in Mikw. IV 5 (b. Jebham. 15[a]) R. Jehuda b. Betherâ in Jamnia erzählt:[1] In Jerusalem war die Jehû-Leitung zu einem Tauchbade, die vorschriftsmäßig ein Loch in der Größe einer Schlauchröhre hatte, und alle טהרות in Jerusalem wurden nach der Reinigung in diesem Tauchbade bereitet; aber die Schammaiten ließen das Loch erweitern, weil die Leitung nach ihrer Ansicht zum größeren Teile durchlöchert sein soll, um die Verbindung mit dem Tauchbade noch gründlicher zu gestalten. In jer. Terum. I 40[b] 24 (Toß. I 1, Ḥagigâ 3[a]) wird in der Baraitha berichtet, daß die Söhne des Leviten Joḥanan b. Gudgedâ alle taubstumm waren und daß alle טהרות in Jerusalem in Verbindung mit ihnen gemacht wurden.[2] Dementsprechend dürfen wir auch den Bericht des R. Simon in b. Kidduš. 66[b] (Toß. Mikw. I 17, jer. Terum. VIII 45[b] 36) in der Baraitha auf priesterliche, levitisch reine Lebensmittel beziehen: Das Bad des

---

Thora ihm Glauben schenkt! Der Ausspruch des R. Joßê war natürlich gegen den eines Kollegen gerichtet, der sagte, man solle dem Manne die nachträglich vorgebrachte Meldung nicht glauben; dieses bildete sonach im Lehrhause von Ušâ den Gegenstand der Erörterung. In der Tat lautet in der Parallelstelle in Toß. Terum. II 2 die entgegengesetzte Meinung des R. Jehuda: היה עושה עמו טהרות ואמר לו נטמאו, לא נחשדו ישראל על כך, אלא הכל לפי מה שהוא איש; es ist ein Kollege des R. Joßê (siehe S. 204 ff.). Vgl. auch Toß. ʿAbodâ zarâ III 10: רבן שמעון בן גמליאל אומר אין צריך שאין כופין את החבר שיעשה טהרות על גב עם הארץ, wo R. Simon b. Gamaliel sagt, eine Vereinbarung, wie sie R. Gamaliel, der Alte mit seinem Schwiegersohne, einem Amhaareṣ-Priester getroffen hat, sei nicht notwendig, da man einen Ḥaber nicht zwingen könne, in Verbindung mit dem Amhaareṣ טהרות zu bereiten.

[1] מעשה בשוקת יהוא שהיתה בירושלים והיתה נקובה כשפופרת הנוד והיו כל הטהרות שבירושלים נעשות על גבה, ושלחו בית שמאי ופחתוה, שבית שמאי אומרים עד שיפחתו רובה.

[2] Gegen die Beziehung auf Priesterhebe spricht scheinbar die Fortsetzung in Toß. Terum. I 1, wo die Kollegen dem R. Jehuda, der diese Begebenheit aus Jerusalem vorgebracht hat, entgegnen: משם ראיה, טהרות אין צריכות מחשבה ונעשות על גבי חרש שוטה וקטן, תרומה ומעשרות צריכין מחשבה, Bei טהרות braucht man den Sinn nicht auf die Sache selbst gerichtet zu haben, deshalb kann ein Taubstummer oder Unerwachsener dabei tätig und glaubwürdig sein; bei der Ausscheidung der Priesterhebe und der Zehnten muß der Sinn auf die Handlung gerichtet sein, deshalb kann ein Taubstummer die Hebe nicht ausscheiden. Diese Gegenüberstellung von טהרות und Priesterhebe würde deutlich zeigen, daß טהרות nicht Priesterhebe sind. In Wahrheit aber bezeichnet תרומה die eben aus den Bodenerträgnissen oder aus der Teighebe oder dem Levitenzehnten ausgeschiedene Abgabe, טהרות dagegen dieselbe, in levitischer Reinheit behandelte Priesterhebe; zwei Seiten desselben Gegenstandes, die einander gegenübergestellt werden können.

Diskos in Jamnia galt für vollkommen hinsichtlich des vorgeschriebenen Maßes an Wasser, erwies sich jedoch bei einer Nachmessung als unvollständig; da erklärte R. Tarfon alle טהרות, die in Verbindung mit diesem Bade bereitet worden waren, für levitisch rein, R. Akiba dagegen für unrein. In Babhâ meṣ'iâ 59^{ab} meldet die Baraitha, in der von dem bekannten 'Akhnai-Ofen und dem verhängnisvollen Streite zwischen R. Eliezer und den anderen Lehrern in Jamnia erzählt wird, der die Verhängung des Bannes über R. Eliezer zur Folge hatte:[1] An jenem Tage trug man alle טהרות herbei, die R. Eliezer in Verbindung mit diesem Ofen für rein erklärt hatte, und verbrannte sie als unrein und tat R. Eliezer nach gefaßtem Beschluß in den Bann. Wir hören hier, daß man טהרות, die für unrein erklärt wurden, verbrannt hat; dieses findet sich auch sonst. So in der allgemeinen Vorschrift über טהרות in Toß. Dammai II 24:[2] „Man soll dem Amhaareṣ Rede stehen, wenn er mit Fragen über seine טהרות kommt; doch sage man ihm nicht: Geh, verbrenne sie, oder geh, iß sie, sondern man sage ihm: Wenn deine Frage so lautet, dann sind sie unrein, wenn so, dann sind sie rein; denn die Weisen sagten: Alle טהרות des Amhaareṣ sind zu verbrennen." Das Verbrennen und andere Behandlungsarten schreibt für verschiedene Fälle die Mischna Tohar. V 3 vor:[3] „Ging jemand auf einem von zwei Wegen, von denen der eine rein, der andere unrein ist, und bereitete nachher טהרות,[4] die dann verzehrt wurden; reinigt er sich

---

[1] אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש ונמנו עליו וברכוהו, vgl. Berakh. 19^{a}. In jer. Moëd kat. III 81^{d} 4: רבי אליעזר לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו, R. Eliezer zürnte nur deshalb, weil man die von ihm für rein erklärten טהרות vor seinen Augen verbrannte.

[2] נשאלין לעם הארץ על טהרותיו. לא יאמר לו צא אכול צא שרוף אלא (אם) אומר לו אם כזה שאלת טמא, אם כזה שאלת טהור, מפני שאמרו, כל טהרותיו של עם הארץ נשרפות. Man frage sich doch, wie denn der Amhaareṣ, dessen Kennzeichen die Nichtbeachtung der levitischen Reinheit ist, überhaupt zu טהרות gelangt ist? Siehe weiter.

[3] שני שבילים אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהם ועשה טהרות ונאכלו, הזה ושנה וטבל וטהר והלך בשני ועשה טהרות, הרי אלו טהורות, ואם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות. אם לא טהר בינתיים, הראשונות תלויות והשניות ישרפו. (4) השרץ והצפרדע ברשות הרבים, נגע באחד מהם ועשה טהרות ונאכלו, טבל ונגע בשני ועשה טהרות הרי אלו טהורות. אם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות, אם לא טבל בינתיים, הראשונות תלויות והשניות ישרפו. (5) שני שבילים אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהם עשה טהרות . . . . רבי יהודה אומר . . . . רבי יוסי אומר . . . . (6) שני ככרים אחד טמא ואחד טהור, אכל את אחד מהם ועשה טהרות . . . . רבי יוסי אומר . . . . vgl. Toß. Tohar. VI 4—7.

[4] Zur Mischna Tohar. IV 7, wo die Fälle zweifelhafter Verunreinigung aufgezählt sind, die im Gegensatze zu den in IV 5 zusammengestellten die Priesterhebe nicht verunreinigen und zu denen auch ספק שרצים gehört, hat Toß. Tohar V 8: רבי דוסתאי ברבי ינאי אומר משום רבי יוסי, הלך במבוי ועשה עיסה ואחר כך נמצא שם שרץ, זהו ספק שרצים, R. Doßithai b. R. Jannai im Namen des R. Joßê sagt: Wenn jemand durch einen Häusereingang gegangen ist, dann einen Teig

dann nach Vorschrift, geht über den anderen Weg und bereitet dann טהרות, so sind diese rein. Wenn aber die ersten noch vorhanden sind, so sind beide in Schwebe zwischen rein und unrein. Hat er sich zwischen beiden Gängen nicht gereinigt, so sind die ersten טהרות in Schwebe, die anderen müssen verbrannt werden."[1] Diese drei Möglichkeiten in der levitischen Beschaffenheit der טהרות finden wir in Verbindung mit dem Händewaschen in Toß. Jadaj. I 15—18, wovon bereits oben (S. 118, 2) vermutet wurde, daß es nur Priestern vorgeschrieben war. Nun gehören aber diese drei Möglichkeiten ausschließlich zu Opfern und zur Priesterhebe, wie z. B. in Peßaḥ. I 7:[2] R. Meir sagt: Aus den vorangehenden Worten der Lehrer erkennen wir, daß man am 14. Nissan reine und unreine Priesterhebe mitsammen verbrennen durfte; worin sind sie geteilter Meinung? Über die in Schwebe zwischen rein und unrein befindliche Priesterhebe und die unreine.[3] Es wäre allerdings möglich, daß die Lehrer von Ušâ, von denen die Bestimmungen über die drei levitischen Reinheitsmöglichkeiten der טהרות stammen, die Terminologie der Priesterhebe auf die dem Nichtahroniden zur Pflicht gemachten טהרות übertrugen.[4] Keinesfalls aber kann dieses von Lehrern in Jamnia

---

bereitet hat und nachher im Häusereingange sich ein Reptil findet, so ist dieses ein Fall zweifelhafter Verunreinigung durch ein Reptil. (12) הלך במבוי ועשה עיסה ואחר כך נמצא שם שרץ ספק נגע ספק לא נגע, ספק אוכלין ומשקין טמא וכלים טהור. Für einen zweiten Punkt derselben Aufzählung in der Mischna gibt Toß. V, 11: איזהו ספק המשקין שנחלקו עליו חכמים, שתי חביות אחת טהורה ואחת טמאה ועשה עיסה באחת מהן, ספק מטמאה עשה, ספק מטהורה עשה, זהו ספק המשקין, לאוכלין טמא ולכלים טמא. In allen drei Fällen ist statt ועשה טהרות gesetzt: ועשה עיסה, er hat Teig bereitet (vgl. Elia Wilna), also ein Einzelfall für die allgemeine Angabe. Er hat den Teig in levitischer Reinheit bereitet, um daraus die Priesterhebe in levitischer Reinheit zu gewinnen.

[1] Zwei Wege, ein reiner und ein unreiner, die zum selben Ziele führen, sind auch in jer. Maʿaßer šeni V 56b 72 bei R. Eleazar b. ʿAzarja, einem Ahroniden, genannt, der seine Abgaben bei einem Landwirte abholen will (Jebham. 86b). Vgl. auch die Baraitha in jer. Berakh. III 6b 3: תני היו שם שתי דרכים מתאימות, אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה וטמאה אם היו הרבים הולכים ברחוקה הולך ברחוקה, אם לאו הולך בקרובה מפני כבוד הרבים, wo gleichfalls von einem Ahroniden die Rede ist. Verschieden und weniger klar ist diese Baraitha in Berakh. 19b.

[2] אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח . . . . על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה . . . .: bei Teighebe z. B. in Niddâ 7a: תנא וחלתה תלויה, לא אוכלין ולא שורפין. באיזה ספק אמרו, בספק חלה.

[3] Tohar. IV 5: על ששה ספיקות שורפין את התרומה . . . . רבי יוסי אומר אף על ספק מגען ברשות היחיד. וחכמים אומרים ברשות היחיד תולין וברשות הרבים טהור. (6) שני רוקין אחד טמא ואחד טהור תולין על מגען ועל משאן ועל הסיטן ברשות היחיד . . . . היה רוק יחידי ונגע בו ונשאו והסיטו ברשות הרבים שורפין עליו את התרומה.

[4] Diese Übertragung ist jedoch aus folgenden Gründen mehr als unwahrscheinlich. Wir finden wohl den Begriff der nicht sicher verunreinigten

vor 135 ohne sicheren Beweis behauptet werden; so daß die טהרות, die R. Eliezer für rein erklärt hat und seine Kollegen dann verbrannten, nur die von Ahroniden gewesen sein können.

Priesterhebe bei R. Eliezer und R. Josua in Terum. VIII 8: חבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, רבי אליעזר אומר .... ורבי יהושע אומר ... Aber die Bezeichnung solcher Hebe als תרומה תלויה ist erst bei den Lehrern in Ušâ festzustellen. Peßaḥ. 15ª, Toß. I 6 in der Baraitha: אמר רבי יוסי אין הנדון דומה לראיה, שכשהעידו רבותינו על מה העידו .... אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה, אבל היאך נשרוף התלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנה. 20ᵇ, Toß. I 6: תניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה. אמר רבי שמעון, לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין, על התלויה ועל הטהורה ששורפין. על מה נחלקו, על התלויה .... Wir sehen hier R. Meir, R. Joßê und R. Simon über die Art und Weise, wie die Priester am 14. Nissan ihre Priesterheben verbrennen, verschiedene Meinungen äußern und dabei die drei levitischen Reinheitsmöglichkeiten einzeln nennen. Die Mischna Peßaḥ. I 7 ist nur der Niederschlag dieser Erörterungen: אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. אמר לו רבי יוסי, אינה היא המדה, ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה. על מה נחלקו, על התלויה ועל הטמאה, שרבי אליעזר אומר תשרף זו לעצמה וזו לעצמה, ורבי יהושע אומר שתיהן כאחת, indem hier, wie in der Baraitha R. Simon, sein Kollege den Satz der beiden älteren Tannaiten in seinem Sinne auslegt. Die Feststellung ist nicht nur wegen des diesen älteren Lehrern in den Mund gelegten Begriffes von תרומה תלויה notwendig, sondern auch wegen der Baraitha in Peßaḥ. 13ª: תניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות, דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע. אמרו לו, טהורות לא ישרפו שמא ימצאו להן אוכלין. אמר להם כבר בקשו ולא מצאו. אמרו לו, שמא חוץ לחומה לנו. אמר להם, לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבוא אליהו ויטהרם ... אמרו, לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע. Der erste Satz in seiner ersten Hälfte deckt sich mit dem des R. Meir in der Baraitha und es kommt nur noch die Bestimmung hinzu, daß von der reinen Hebe für zwei Mahlzeiten übrig gelassen werde. Der Urheber des Satzes ist R. Eleazar b. Jehuda aus Barthothâ, der denselben, doch nur im zweiten Teile, im Namen des R. Josua mitteilt. Da R. Eleazar mit R. Akiba über Aussprüche des R. Josua b. Ḥananja streitet (Tebûl jôm III 4. 5, Toß. Bekhor. VII 6), könnte auch die obige Diskussion in so frühe Zeit nach Jamnia verlegt werden; um so mehr als R. Simon b. Joḥai im Vortrage des R. Akiba eine Ansicht des R. Eleazar b. Jehuda vorbringt (Toß. Zabim I 5, Bacher, Agada des Tannaiten I 440, 7). In Wahrheit jedoch ist dieser ein galiläischer Lehrer, der die obige Kontroverse höchstwahrscheinlich mit den Lehrern in Ušâ hatte, als sie die Sätze des R. Eliezer und R. Josua deuteten; deshalb hat er, wie die Lehrer in Ušâ, die תרומה תלויה, vgl. auch Toß. Tohar. V 8. 5. Wir finden auch das Verb תולין in der Bedeutung: man läßt es in Schwebe zwischen rein und unrein, erlaubt und verboten, wie in Peßaḥ. I 4: רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש. ורבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש. (5) ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גג האיצטבא. כל זמן שמונחות כל העם אוכלים, ניטלה אחת תולין, לא אוכלין ולא שורפין. ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. R. Jehuda gebraucht es mit der Erklärung von תולין und zeigt damit, daß der Ausdruck nicht allge-

6. Toß. Tohar. IX 6 besagt:[1] „Wenn ein Amhaareṣ, der die Pflichten eines Ḥaber auf sich nimmt und im Hause טהרות hat, erklärt, dessen sicher zu sein, daß sie nicht verunreinigt worden sind, so sind sie, wenn durch jemand anderen bereitet, sowohl für ihn, als auch für andere verboten; wenn aber von ihm selbst bereitet, dann sind sie ihm selbst erlaubt, anderen verboten. R. Akiba sagt: Sind sie anderen erlaubt, so sind sie es auch ihm; wenn für ihn verboten, dann auch für andere." Zunächst ist die Frage, wie denn in das Haus eines Amhaareṣ, der auf levitische Reinheit überhaupt nicht achtet, levitisch reine Speisen oder Getränke gelangt sind und zu welchem Zwecke er für sich solche von anderen hätte bereiten lassen sollen, da sie ihm gleichgiltig sind? Sind aber טהרות Priesterhebe und ihr Besitzer ein Ahronide, so wird alles klar. In Toß. Dammai II 15 (oben S. 52): „Wenn der Sohn eines Ḥaber, der beim Vater seiner Mutter, einem Amhaareṣ Besuche macht, bei diesem ißt, braucht sein Vater nicht zu befürchten, daß der Großvater dem Enkel טהרות vorsetzt; ist es aber sicher, daß er ihm טהרות zu essen gibt, so darf dieser nicht mehr hingehen und seine Kleider sind unrein, wie die einer Menstruierenden," ist der Fall der gleiche; denn auch hier hat der Amhaareṣ טהרות im Hause, ohne daß es erfindlich wäre, woher und wozu er sie hat. Handelt es sich aber um Ahroniden in beiden Familien, so sind die טהרות die dem Manne zuteil gewordene Priesterhebe, deren levitische Reinheit er nicht

---

mein verständlich war. In der zugehörigen Baraitha in Peßaḥ. 13[b] unten: תנא, משום רבי אלעזר אמרו כשירות היו, כל זמן שמונחות כל העם אוכלין, ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן התחילו כולן שורפין. תניא אבא שאול אומר, שתי פרות היו חורשות בהר המשחה, כל זמן ששתיהן חורשות כל העם אוכלין, ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. R. Eleazar und Abba Saul gehörten beide dem Lehrhause in Ušâ an. In Tohar. IV 5. 6 ist תולין ausdrücklich von Priesterhebe gebraucht, in 5 von einem ungenannten Kollegen des R. Joßê; in Toß. Tohar. V 5 von R. Jehuda und zwar, da es zu Mischna IV 6 gehört, von Priesterhebe. Da nun auch die ganze Verordnung über die Fälle zweifelhafter Verunreinigung in Ušâ erlassen wurde, wie es R. Joḥanan berichtet, so können die einzelnen Bestimmungen nicht von denselben Lehrern gleich auch auf Gewöhnliches übertragen worden sein. Aber sicherer, als alle diese Stellen, zeigt Tohar. IV 12: ספק חולין זו טהרת פרישות, „Die Beachtung zweifelhafter Verunreinigung levitisch rein gehaltener gewöhnlicher Lebensmittel ist nur bei denen anzutreffen, die besonders strenge Reinheit beobachten," daß die zweifelhafte Verunreinigung nur für Priesterhebe galt. Sonach können hier טהרות nur Priesterhebe bezeichnen.

[1] jer. Ḥagigâ III 79[c] 41, 'Erub. IX 25[d] 18: עם הארץ שקיבל עליו והיו לו טהרות ואמר ברי לו שלא נטמאו, (אלא) בזמן שהן עשויות על גבי אחרים אסורות לו ואסורות לכל אדם. על גבי עצמו מותרות לו ואסורות לכל אדם. רבי עקיבא אומר, מותר לו ומותר לכל אדם, אסור לו ואסור לכל אדם.

beachtet. Und daß diese Erklärung richtig ist, beweist die Parallelbaraitha in Jebham. 114ª, die den Ḥaber und Amhaareṣ ausdrücklich als Ahroniden bezeichnet und für die unbestimmten טהרות einfach unreine Priesterhebe setzt. Sehr bezeichnend ist auch Toß. Dammai VI 8:[1] „Wenn ein Ḥaber und ein Amhaareṣ ihren Vater, einen Amhaareṣ beerben, darf der Ḥaber dem Amhaareṣ nicht sagen: Nimm du dir den Weizen dort, ich nehme den hier, du den Wein dort, ich diesen hier, sondern sie müssen alles gleich teilen . . . . .; der Ḥaber ißt alles Trockene und verbrennt alles Feuchte und Flüssige, weil es Vorschrift ist, daß alle טהרות des Amhaareṣ verbrannt werden sollen. Beerben sie aber einen Ḥaber, so darf der Ḥaber dem Amhaareṣ sagen: Nimm den Weizen dort, ich nehme den hier, nimm dir den Wein dort, ich nehme den Wein hier, obwohl die Vorschrift lautet: Wenn ein Ḥaber Ḥaber- und Amhaareṣ-Söhne hat, soll er seine טהרות nicht den Amhaareṣ-Söhnen, sondern nur den Ḥaber-Söhnen zuwenden." Schon die Bestimmung, daß der Erbe das Flüssige verbrennen muß, führt darauf, daß es sich nicht um Gewöhnliches in levitischer Reinheit handelt, sondern um Priesterhebe; und dann ist auch hier rätselhaft, woher der Amhaareṣ טהרות hat? Auch hier erledigen sich alle Schwierigkeiten, wenn es sich um einen Priester handelt, dessen Besitz Priesterhebe bildet, die verbrannt werden muß, weil er sie als Amhaareṣ verunreinigt hat.[2] Und so werden wohl auch die טהרות in Toß. Dammai II 20—22[3]

---

[1] חבר ועם הארץ שירשו את אביהם עם הארץ, אינו רשאי לומר לו טול אתה חטין שבמקום פלוני ואני חטין שבמקום פלוני, אתה יין שבמקום פלוני ואני יין שבמקום פלוני, אלא חולקין בשוה, אפילו חבר הולק בפניו, חבר אוכל את היבש ושורף את הלח, מפני שאמרו, כל טהרותיו של עם הארץ נשרפות. ירשו את אביהן חבר, רשאי שיאמר טול אתה חטין שבמקום פלוני ואני חטין שבמקום פלוני, אתה יין שבמקום פלוני ואני יין שבמקום פלוני, אף על פי שאמרו, חבר שמת והניח בנים חברים ועמי הארץ לא יוריש טהרותיו לעם הארץ אלא לחברים בלבד.

[2] Hierfür ist auf die zweite Rezension des אבל-Traktates I 1 (bei Isaak ibn Gi'at שערי שמחה II 27, Naḥmani תורת האדם 5ª, vgl. Brüll, Jahrbücher I 10) hinzuweisen: R. Ḥijjâ sagt: Wenn jemand erkrankt, besucht man ihn, spricht mit ihm, ..., fragt ihn, ob er jemand Geld geliehen oder sich von jemand ausgeliehen hat, ob er jemand etwas in Verwahrung gegeben oder jemand ihm, [ob er unverzehntete Früchte hat, welche Früchte erster, welche zweiter Zehnt sind; und wenn er ein Ahronide ist, fragt man ihn, welche Priesterhebe rein und welche unrein ist]. Den eingeklammerten Satz hat nur תניא Nr. 63.

[3] לא יאמר חבר לעם הארץ, הילך ככר זה והולך לפלוני חבר, שאין משלחין טהרות ביד עם הארץ. חבר שאמר לו עם הארץ הילך ככר זה והולך לפלוני עם הארץ לא יתן, שאין מוסרין טהרות לעם הארץ. עם הארץ שאמר לחבר, תן לי ככר זה ואוכלנו, יין זה ואשתנו, לא יתן לו, שאין מאכילין טהרות לעם הארץ.

als Priesterhebe oder möglicherweise als levitisch reine gewöhnliche Lebensmittel bei dem Ahroniden zu verstehen sein.[1]

---

[1] So erklären sich auch andere Stellen ohne Zwang. Toß. Tohar. IV 1: היה נעטף בטליתו וטמאות וטהרות בצדו וטמאות וטהרות למעלה, ספק נגע ספק לא נגע ספקו טהור. ואם אי אפשר לו לכון ספקו טמא. רבי דוסא אומר, אומר לו שישנה. אמרו לו אין שונין בטהרות. רבן שמעון בן גמליאל אומר, עתים שהוא שונה, כיצד, היה השרץ תלוי בין הקורות אם אפשר לעבור שלא יגע, ספק נגע ספק לא נגע ספקו טהור, ואם אי אפשר לכון ספקו טמא. רבי דוסא אומר, אומר לו שישנה. אמרו לו, אין שונין בטהרות. (3) היה השרץ תלוי בין הקורות שף בו ונפל על בגדיו או על ככר תרומה, טהורה. ואם מצאו מת לפניו טמא, ואם ראוהו חי בין הקורות אף על פי שמצאו מת בפניו טהור, נח על כתפו הרי זה טמא. (Zum Wortlaute des ersten Satzes vgl. RŠ zu Tohar. IV 3 und die Baraitha in b. Niddâ 5ᵇ). Die reinen und unreinen Lebensmittel sind reine und unreine Priesterhebe; mit solcher darf man keine Versuche machen, ob man sie beim Vorübergehen wirklich berührt haben muß, da hierbei möglicherweise die Verunreinigung reiner Priesterhebe erfolgt. Ebenso Toß. Tohar. V 15: המרביץ את ביתו במים טמאים והיו שם טהרות, ספק נתזו ספק לא נתזו ספקן טהור, אי אפשר לו שלא לכון ספיקן טמא. ורבי דוסא אומר, אומרין לו שישנה. אמרו לו, אין שונין בטהרות. רבן שמעון בן גמליאל אומר, עתים שהוא שונה. (16) המכבס את כסותו והסוחט את שערו והרוטה פשתנו והיו שם טהרות, ספק נתזו ספק לא נתזו ספיקו טהור. אי אפשר לו שלא לכון ספיקן טמא, ורבי דוסא אומר, אומרים לו שישנה. אמרו לו אין שונין בטהרות. רבן שמעון בן גמליאל אומר עתים שהוא שונה. Die Lehrer, die hier genannt sind, gehören nach Ušâ; R. Doßâ, dem wir zum ersten Male begegnen, wohnte in Šefâr-ʿAm bei Ušâ, denn R. Jehuda berichtet in Toß. Mikw. VI 2: מעשה במקוה שבין אושא לשפר עם ושל שפר עם היתה והיה רבי דוסא מושיב עליה שני תלמידי חכמים כדי שיקוו בו המים ארבעים סאה, R. Doßâ setzte zwei Gelehrte an das zwischen Ušâ und Šefâr-ʿAm gelegene, zu Šefâr-ʿAm gehörende Tauchbad, damit sie die Ansammlung des erforderlichen Maßes von 40 Seʾâ Wasser überwachen. Er scheint sich für das levitische Reinheitsgesetz interessiert zu haben, denn in Toß. Kelim 3 IV 14, b. Sukkâ 20ᵇ, Toß. Sukkâ I 10, ʿEduj. III 4 behandelt er die Frage, ob eine Art von Matten für die verschiedenen Arten levitischer Unreinheit empfänglich ist. Hierzu mag ihn auch die in der Nachbarschaft betriebene Erzeugung von Matten veranlaßt haben; denn R. Ḥijjâ und seine Söhne erzählen in Sukkâ 20ᵃᵇ: לא נחלקו רבי דוסא וחכמים על מחצלות של אושא שהן טמאות, ושל טבריא שהן טהורות, על מה נחלקו על שאר מקומות, R. Doßâ und die Weisen sind einig betreffs der Matten von Ušâ, daß diese für Verunreinigung empfänglich, und betreffs der von Tiberias, daß sie nicht empfänglich sind; der Streit besteht nur über die Matten aus anderen Orten. R. Doßâ war jedenfalls älter als die Lehrer in Ušâ und dürfte ein geborener Galiläer gewesen sein, der bereits als Lehrer wirkte, als das Lehrhaus aus Jamnia nach Ušâ verlegt wurde (siehe Kap. XI 10). Auch die טהרות in Sifrâ zu Lev. 15, 28, p. 79ᵇ, 2 sind Priesterhebe: רבי שמעון אומר ואחר תטהר, כיון שטבלה טהורה להתעסק בטהרות. אבל אמרו חכמים לא תעשה כן שלא תבוא לידי ספק. Ebenso z. B. in Niddâ I 2: היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה. Makhšir. III 4: מעשה באנשי המחוז שהיו מטינין בחול. אמרו להם חכמים, היא טמאה וכולן טהורות, אם כך הייתם עושים לא עשיתם טהרות מימיכם, Die Leute von Maḥôz haben ihren Weizen im Sande feucht gemacht; als die Sache vor die Weisen kam, sagten diese ihnen: Wenn ihr immer so vergangen seid, habet ihr nie levitisch Reines bereitet. Man wird es freilich kaum wahrscheinlich finden, daß Leute eines ganzen Ortes oder Bezirkes ohne jeden Beweis sollten als Ahroniden ange-

Wir gewinnen hieraus die Erkenntnis, daß טהרות die im Hause des Priesters befindliche, ihm bereits abgelieferte Priesterhebe und andere Abgaben bezeichnen, aber auch die noch im Hause des Bauers befindliche, dem Ahroniden noch nicht eingehändigte Hebe. Aus Rücksicht auf diese verlangten schon die Schammaiten, daß der Bauer die Trauben und Oliven und daß jede Frau, die Teig bereitet, diesen in levitischer Reinheit behandle. Da aber die Bevölkerung im allgemeinen auf das levitische Reinheitsgesetz nicht achtete, schrieben ihr die Lehrer vor, wie sie beim Weinlesen und Ölpressen vorzugehen habe, um nicht die ganze Flüssigkeit zu verunreinigen. Es gab Berufspresser, die die levitischen Reinheitsgesetze kannten, und zwar gesetzestreue Ahroniden, die es übernahmen, die Trauben und die Oliven von der Lese bis zur Ausscheidung der levitischen Abgaben in levitischer Reinheit zu überwachen und auch selbst zu behandeln. Ebenso gab es Kneter, die den Frauen den Brotteig kneteten, damit sie die Teighebe in levitischer Reinheit ausscheiden können. Damit nun die Priesterhebe bei diesen Arbeiten keinerlei Verunreinigung treffe, mußten die Ahroniden fortwährend auf ihrer Hut sein, in ihrem eigenen Hause alles levitisch rein halten, ihre Kleidung auf der Straße vor der Verunreinigung seitens eines Amhaareṣ schützen, auf die Wege achten, über die sie gingen, weil es an denselben und auf den Feldern Grabstätten gab, und ihre Geräte, die sie beim Kneten verwendeten, nach dem strengen levitischen Reinheitsgesetze behandeln. Es wird nun begreiflich, daß sich die Bestimmungen über die levitische Reinheit der Priesterhebe schon aus Rücksicht auf diese allein mit allen Seiten des Reinheitsgesetzes bis ins einzelste befassen mußten und alle bloß möglichen Fälle auch

---

nommen werden. Aber wie der Ofen des ʿAkhnai, in Verbindung mit welchem R. Eliezer alle טהרות für rein erklärt hat, eine größere Anzahl von Ahroniden im Orte voraussetzt, ebenso die anderen Berichte über das Tauchbad des Diskos in Jamnia und die den Lehrern in Jamnia vorgelegten Fragen über levitische Reinheit (Seite 79, 1), so auch hier. Übrigens sind אנשי המחוז gewiß nicht alle Bewohner von Maḥôz, ebensowenig wie die אנשי ירושלים in Makhšir. I 6, die ihre gepreßten Feigen vor den Sikariern im Wasser verborgen haben und wegen der Empfänglichkeit der Feigen für levitische Verunreinigung fragten (Seite 140, 3), alle Bewohner Jerusalems, sondern die in den Lehrhäusern gemeinten Ahroniden. In der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 69ᵃ, Toß. Tohar. VI 16: תניא הרי שהיו המריו ופועליו טעונין טהרות אפילו הפליג מהן יותר ממיל, טהרותיו טהורות. ואם אמר להן, לכו ואני בא אחריכם, כיון שנתעלמה עינו מהם טהרותיו טמאות, sind die טהרות wahrscheinlich gleichfalls Priesterhebe. Vgl. auch den Ausspruch des R. Joḥanan b. Zakkai in Toß. Kelim 2 VII 9 (Mischna XVII 16): אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר. אם אומר עכשיו מלמד אני את הרמאין רמות, אם לא אומר עכשיו אני מונע את התלמוד ואטמא את הטהרות.

nur zweifelhafter Verunreinigung den Gegenstand dieser Erörterungen bildeten.[1] Daß aber Nichtpriester levitisch reine Speisen gegessen und in ihrem Hause die levitische Reinheit beobachtet haben, dafür hat auch die hier untersuchte Reihe levitischer Vorschriften keinen Anhaltspunkt geboten![2]

VI. Der galiläische Amhaareṣ des R. Meir.

1. In der Baraitha in b. Berakh. 47ᵇ, Toß. ʿAbodâ zarâ III 10 lesen wir: „Wer ist ein Amhaareṣ? R. Meir sagt: Wer seine gewöhnlichen Lebensmittel (חולין) nicht in levitischer Reinheit ißt; die Weisen sagen: Wer seine Bodenerträgnisse nicht verzehntet." Der neben R. Meir als die Weisen angeführte Lehrer ist R. Jehuda, der das Nichtverzehnten der Früchte als dasjenige bezeichnet, was einen Mann zum Amhaareṣ stempelt und was wir im ersten Abschnitt als den bezeichnendsten, in der tannaitischen Halacha ausführlich behandelten Zug des Amhaareṣ kennen gelernt haben. R. Meir dagegen hebt ein hiervon völlig verschiedenes Merkmal des Amhaareṣ hervor, das in der Nichtwahrung der levitischen Reinheit bei allen Lebensmitteln besteht. Was damit gemeint ist, haben wir bei

---

[1] Fragen über die levitische Reinheit der Priesterhebe müssen den Lehrern oft vorgelegt worden sein. Denn die Weisen in Jamnia haben zur Kennzeichnung der Unwissenheit in religionsgesetzlichen Fragen in einer kommenden Zeit folgendes vorgebracht (b. Sabb. 138ᵇ, Toß. ʿEduj. I 1): תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו, עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה ימים באים נאום יי אלהים . . . . וכתיב ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר יי ולא ימצאו . . . . ומאי ישוטטו לבקש את דבר יי, אמרו, עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא אם טהורה היא ואין מבין, Eine Frau wird mit einem Brotlaib aus Priesterhebe von Synagoge zu Synagoge, von Lehrhaus zu Lehrhaus wandern, um zu erfragen, ob das Brot rein oder unrein ist, aber niemand versteht sie. In der Parallelstelle Sifrê Deut. 48 p. 84ᵇ genauer: על שרץ שנגע בככר, לידע אם תחלה הוא אם שניה הוא.

[2] In jer. Taʿanith IV 69ᵃ 42 lesen wir: Zwei Zedern standen auf dem Ölberge; unter einer derselben verkaufte man in vier Läden ,טהרות von der anderen gewann man monatlich 40 Se'â junge Tauben, von denen man die Taubenopfer aller Juden bestritt. Die טהרות hier können natürlich nicht Priesterhebe gewesen sein, da solche nicht verkauft werden durfte; sondern es sind levitisch reine Lebensmittel für die Wallfahrer in Jerusalem, die aus Rücksicht auf ihren Aufenthalt in Jerusalem und ihren Verkehr im Heiligtum nur levitisch Reines genießen durften. Es ist uns bereits bekannt, daß während der Wallfahrt alle Juden das levitische Reinheitsgesetz beobachteten. In jer. Taʿanith IV 69ᵃ 60 erzählt R. Ḥijjâ b. 'Abbâ: 80 Läden von Verkäufern von טהרות gab es in Kefâr-'Imrâ. Der Ort dürfte an der Straße der Wallfahrer gelegen haben oder ein Ahronidenort gewesen sein, vgl. I Chron. 24, 14ᵇ.

den Ahroniden und einigen Nichtahroniden gesehen, die ihre gewöhnlichen Speisen vor jeder levitischen Verunreinigung bewahrten, indem sie ihren Körper, ihre Hände und ihre Kleider in levitischer Reinheit erhielten; und so müßte jeder, der nach R. Meir nicht für einen Amhaareṣ gelten soll, diese Art von Reinheit beobachtet haben. Er wird hierdurch ein Ḥaber, wie es die Mischna Dammai II 3 bestimmt:[1] „Wer die Pflichten eines Ḥaber auf sich nimmt, darf dem Amhaareṣ weder Flüssiges, noch Trockenes verkaufen, darf von diesem nichts Flüssiges kaufen, darf beim Amhaareṣ nicht zu Gaste sein und darf den Amhaareṣ in dessen Kleidern nicht zu Gaste laden. R. Jehuda sagt: Er darf auch nicht Kleinvieh züchten, in Gelübden und im Scherzen nicht maßlos sein, sich an Leichnamen nicht verunreinigen und er soll im Lehrhause verkehren. Die Weisen entgegneten hierauf dem R. Jehuda: Diese Forderungen gehören nicht in diesen Kreis." Da der Urheber des zweiten Pflichtenverzeichnisses R. Jehuda ist, gehört das erste einem seiner Kollegen in Ušâ, am wahrscheinlichsten R. Meir. Dessen Forderungen stimmt R. Jehuda ohne weiteres zu; nur fügt er noch eine Anzahl neuer, untereinander sachlich nicht zusammenhängender Punkte hinzu, die unten als kulturgeschichtlich wertvolle Einzelheiten besonders besprochen werden sollen. Die Forderung des R. Meir, die gewöhnlichen Speisen in levitischer Reinheit zu genießen, findet sich in einer anderen Pflichtenliste des Ḥaber in Toß. Dammai II 2:[2] „Wer sich zu vier Dingen verpflichtet, den nimmt man als Ḥaber auf: daß er die Priesterheben und Zehnten keinem Amhaareṣ geben, seine טהרות nicht bei einem Amhaareṣ bereiten und seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit essen wird."[3] Der Amhaareṣ, der hier nicht näher bezeichnet wird,

---

[1] המקבל עליו להיות חבר אינו מוכר לעם הארץ לח ויבש ואינו לוקח ממנו לח ואינו מתארח אצל עם הארץ ולא מארחו אצלו בכסותו. רבי יהודה אומר אף לא יגדל בהמה דקה ולא יהא פרוץ בנדרים ובשחוק ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבית המדרש. אמרו לו לא באו אלו לכלל.

[2] המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר, שלא יתן תרומה ומעשרות לעם הארץ ושלא יעשה טהרותיו אצל עם הארץ ושיהא אוכל חוליו בטהרה.

[3] Es ist auffallend, daß statt der durch die Zahl angekündigten vier Punkte nur drei angeführt werden, und man wäre daher geneigt, Priesterheben und Zehnten für zwei zu rechnen. Aber Raši zu Bekhor. 30[b] oben s. v. דברי חבירות führt diese Toßifthastelle an und teilt als vierten Punkt im Wortlaute mit: ,ושיעשר את שהוא מוכר ואת שהוא לוקח daß er verzehnten werde, was er verkauft und was er kauft (vgl. Schwarz Toßiftha I 51[a], Note 32). Merkwürdig ist nur, daß in 'Abôth di R. Nathan XLI 66[b]: כל המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר. אינו הולך לבית הקברות ואינו מגדל בהמה דקה ואינו נותן תרומה ומעשרות לכהן עם הארץ ואינו עושה טהרות אצל עם הארץ ואוכל הולין בטהרה, wo die fünf Punkte eine verworrene Zusammenstellung der Forderungen des R. Meir und R. Jehuda bilden und wo Toß. Dammai II 2 im ganzen ausgenommen ist, der

ist ein Ahronide, wie in mehreren, oben besprochenen Stellen, ein כהן עם הארץ, der die ihm eingehändigte Priesterhebe nicht mit Beachtung der levitischen Reinheit behandelt und dem deshalb der Ḥaber levitische Abgaben nicht zukommen lassen soll. Der ackerbautreibende Ḥaber muß sich hiernach vom Gesichtspunkte der levitischen Reinheitsbeobachtung den Ahroniden aussuchen, dem er aus seinen Bodenerträgnissen die Priesterheben und Zehnten zuerteilt. So sagt auch die Baraitha in Synh. 90ᵇ:[1] Wer einem Amhaareṣ-Ahroniden Abgaben zuwendet, ladet ihm eine schwere Verantwortung auf. Und Sifrê Num. 121 p. 41ᵃ schreibt auf Grund von Num. 18, 28ᵇ vor:[2] So wie Ahron ein Ḥaber ist, müssen auch alle Priester Ḥabere sein; hierauf gründeten die Lehrer den Satz: Man wende Priesterabgaben nur Ḥaberen zu. Es folgt hieraus ganz klar, daß die Ahroniden in Galiläa sich im allgemeinen um die levitischen Reinheitsgesetze nicht kümmerten; weshalb die Lehrer in Ušâ, um sie zur Beobachtung der Reinheit bei der Priesterhebe zu zwingen, ihnen die Einkünfte entzogen, indem sie den Bauern, die sich ihren Anordnungen fügten, auftrugen, nur gesetzestreuen Ahroniden die Priesterheben zuzuwenden.[3] Es ist dieses die weitere, aber natürliche Folge des in den

---

von Raši angeführte Punkt aber gleichfalls fehlt. Da, wie wir gesehen (S. 9), die Verzehntung der zu verkaufenden und gekauften Lebensmittel auch schon vom נאמן gefordert wurde, ist es möglich, daß man diesen Punkt als nicht hierher gehörig schon frühzeitig wegließ; um so leichter, als die anderen drei Punkte ausschließlich auf das levitische Reinheitsgesetz sich beziehen. Denn der Ḥaber ist der נאמן, der Alles Verzehntende, der außerdem auch die levitische Reinheit beobachtet. Daher finden wir auch den Ḥaber in den Vorschriften über die Verzehntung oft, wo eigentlich der נאמן hätte stehen sollen, vgl. Lipmann Heller zu Dammai VI 12, oben S. 14.

[1] הנותן מתנה לכהן עם הארץ . . . דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא, אף משיאו עון אשמה שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם; zum Namen des Urhebers siehe Rabbinowicz.

[2] ונתתם ממנו תרומת יי לאהרן הכהן, מה אהרן חבר אף כהנים חברים. מכאן אמרו אין נותנים מתנות אלא לחבר, vgl. Toß. Pe'â IV 7.

[3] Weitere Bestimmungen über die mögliche Vermeidung, einem Amhaareṣpriester Hebe einzuhändigen, gibt Toß. Dammai III 1, Terum. VII 4, oben S. 154, 3. In einer Beziehung genoß der Amhaareṣpriester weniger Vertrauen, als der Laienamhaareṣ, Toß. Dammai IV 28: מפקידין תרומה אצל ישראל עם הארץ ואין מפקידין תרומה אצל כהן עם הארץ מפני שלבו גס בה, Man darf Priesterhebe hinterlegen bei einem Laienamhaareṣ, aber nicht bei einem Priesteramhaareṣ, weil dieser keinerlei Scheu der Priesterhebe gegenüber hat. Beachtung verdient auch eine andere die Priesterhebe betreffende strenge Maßregel in jer. Dammai VI 25ᵇᶜ, Toß. V 17, b. Bekhor. 26ᵇ: תני הכהנים והלוים המסייעים בבית הגרנות אין להם לא תרומה ולא מעשר ואם נתן הרי זה חלול . . ., Die Ahroniden und die Leviten, die auf den Tennen helfen, bekommen weder Hebe noch Zehnten, und wenn man sie ihnen gegeben hat, so ist es eine Entweihung. Siehe oben S. 38, 1.

früheren Abschnitten festgestellten Strebens der Lehrer in Uŝâ, die Priesterhebe von ihrer Ausscheidung aus den Bodenerträgnissen beim Ackerbauer bis zum Augenblicke, da der Ahronide sie verzehrt, vor jeder noch so geringen Verunreinigung zu bewahren.

Die zweite Forderung an den Ḥaber dient demselben Zwecke: der Bauer soll seine טהרות nicht bei einem Amhaareṣ bereiten. Wir haben bereits aus anderen Nachrichten erfahren, daß der Bauer, wenn er aus seinen Bodenfrüchten die Priesterhebe in levitischer Reinheit ausgeschieden haben wollte, seinen Wein, sein Öl und sein Brot von Leuten bereiten ließ, die die levitische Reinheit beobachteten,[1] zumeist Ahroniden, die dem Volke im allgemeinen als erfahren in diesen Fragen galten. Aber die Lehrer verlangten, daß diese nicht Ammêhaareṣ sein sollten, da sonst keine Gewähr für die levitische Reinheit vorhanden ist. Bis zu diesen Verfügungen galt den Juden in Galiläa jeder Ahronide gleich; jetzt wurde seitens der Gesetzeslehrer eine Scheidung durchgeführt, die genau der zwischen dem Ḥaber und dem Amhaareṣ entspricht. Als drittes fordert die Baraitha vom Ḥaber, daß er seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit genieße. Wie schon erwähnt, bedeutet dieses nicht, wie man meinte, das Waschen der Hände zum Essen, sondern die Wahrung der levitischen Reinheit, z. B. beim Öl vom Pressen bis zum Kochen, wie im Hause eines gesetzestreuen Ahroniden.[2] Bedenkt man nun, daß, soweit wir unterrichtet sind, bis 135 die allerwenigsten

[1] So wird Abba Saul in b. Peßaḥ. 34[a] als der Kneter im Hause Rabbis bezeichnet und man dürfte ihn hiernach als Ahroniden ansehen, was sich auch aus einer anderen Einzelheit mit Wahrscheinlichkeit erschließen ließ (S. 81, 1). Vgl. auch jer. Dammai III 23[b] 53: כהנים המגבלין בטהרה לא יהו מדקדקין בחצירות של אוכלי שביעית, Ahroniden, die in levitischer Reinheit kneten, sollen in den Höfen derer, die im Brachjahre verbotene Bodenerträgnisse essen, sich nicht nach Früchten aus dem Brachjahre erkundigen. Doch hat Toß. Dammai III 17: הכהנים גובין בטהרה צריכין לדקדק באוכלי שביעית, wo es wegen der levitischen Reinheit vielleicht auch heißen muß וגובלין. jer. III 23[b] 49 hat in der entsprechenden Baraitha: גבאי קופה בשביעית לא יהו מדקדקין בחצירות של אוכלי שביעית, nichts von Ahroniden, sondern von den Kassierern der Wohltätigkeit. Die knetenden Priester nennt auch Toß. Kelim 3 II 4: כף שהכהנים גובלין בה; die Kneter überhaupt, die die Abgaben ausscheiden, in Kethub. 72[a]: פלוני גבל תיקן לי את העיסה; in Gittin 62[a] in der Bemerkung des R. Joḥanan: כדי חייו דגבל ומשום כדי חייו דבדד, Peßaḥ. 46[a]: לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין. Vielleicht ist auch der eigentümliche Name des Amoräers מגבילה, des Bruders des R. 'Abbâ b. Kohen in jer. Berakh. III 6[a] 55 (in Nazir VII 56[a] 32 גבילה) als Kneter zu erklären.

[2] Man könnte ja בטהרה als mit טהרת ידים gleichbedeutend erklären; aber es ist mir nicht verständlich, welchen Sinn es hätte, levitisch unreine Speisen mit levitisch reinen Händen zu essen.

Lehrer diese strenge levitische Reinheit beobachteten, so muß die Forderung des R. Meir an den Bauer als geradezu unverständlich bezeichnet werden. Allerdings spricht die Wahrnehmung, daß die Lehrer auch nach dieser Verordnung kaum in größerer Zahl als vorher die levitische Reinheit ihrer Lebensmittel beobachteten, dafür, daß die Vorschrift entweder nur für einen eng begrenzten Teil des Volkes berechnet war, oder überhaupt auch im Lehrhause keinen Anklang gefunden hat. Bemerkenswert scheint mir auch der Ausdruck ושיהא אוכל חוליו בטהרה, daß er seine gewöhnlichen Lebensmittel in Reinheit esse. Es ist nämlich nicht recht verständlich, wie man jemand, der nur חולין im Hause hat, vorschreiben kann, daß er seine חולין in Reinheit genieße. Es hat nur bei jemand Sinn, der seine geweihten Lebensmittel in levitischer Reinheit ißt und dem nun noch zur Pflicht gemacht wird, daß er diese Beobachtung auch auf das Gewöhnliche ausdehne, d. h. bei einem Priesterhebe genießenden Ahroniden.[1] In der Tat bestätigt dieses die Meldung in Toß. Ḥagigâ III 2: רבן גמליאל היה אוכל על טהרת חולין כל ימיו, R. Gamaliel aß seine Lebensmittel nach dem Reinheitsgrade der gewöhnlichen Speisen, wo man, wie der Ausdruck lehrt, hinzufügen muß: des Ahroniden; wie auch überall חולין nur neben Priesterheben und Zehnten steht (S. 116, 1, Tohar. II 2. 7, Toß. VIII 12, IX 15, b. Ḥagigâ 22^b). Man müßte annehmen, die ganze Phrase sei aus dem Kreise der Ahroniden einfach auf den der die levitische Reinheit beobachtenden Laien übertragen ohne Rücksicht auf das Unpassende des Satzes. Die ganze Ḥaber-Regel der Baraitha auf Ahroniden zu beziehen, verwehrt freilich der Wortlaut mit seinen Bestimmungen.

2. Und wie ließe sich damit die verwandte Vorschrift der Mischna Dammai II 2 vereinbaren, in der den Ḥaber gleichfalls das levitische Reinheitsgesetz kennzeichnet? Er darf dem Amhaareṣ Früchte nicht verkaufen, weil dieser sie verunreinigen wird. Bei Oliven verbieten dieses aus gleichen Befürchtungen schon die Schammaiten in Dammai VI 6; es hat sich allerdings schon oben (S. 145 ff.) die Annahme aufgedrängt, daß dieses die Auslegung eines Lehrers in Ušâ darstellt, und wir könnten jetzt hinzufügen, daß sie R. Meir gehören dürfte. Hier wird aber auch verboten, dem Amhaareṣ Trockenes zu verkaufen, wie dieses in einer Baraitha in Toß. Maaßr. III 13, jer. Dammai VI 25^c 70 (oben S. 145 ff.) teilweise R. Simon b. Gamaliel schon den Schammaiten und Hilleliten zuschreibt. Die weitgehende Befürchtung ist die, der Amhaareṣ werde in seiner Nicht-

[1] In jer. Šekal. III Ende steht in einem anderen Satze des R. Meir in Wirklichkeit ואוכל פירותיו בטהרה.

beachtung des Reinheitsgesetzes die Frucht durch Befeuchtung für levitische Verunreinigung empfänglich machen und dann verunreinigen. Um so weniger darf der Ḥaber vom Amhaareṣ Flüssiges kaufen, da solches von vorneherein als verunreinigt gelten darf; eine Bestimmung des R. Meir, für die die ältere Halacha keinen Beleg darbietet. Der Ḥaber soll beim Amhaareṣ nicht zu Gaste sein. Als Grund drängt sich in erster Reihe die Vernachlässigung des Zehntengesetzes seitens des Amhaareṣ auf, wie es in der Baraitha Nedar. 20^a ausdrücklich heißt: Gehe nicht oft zum Amhaareṣ, denn er wird dir schließlich Unverzehntetes zu essen geben. Und auch R. Meir selbst in Toß. Dammai II 2 sagt: Wer sich den Pflichten des נאמן unterzieht, muß verzehnten, was er ißt, was er verkauft und kauft, und er geht nicht bei einem Amhaareṣ als Gast zu Tische; während R. Jehuda sagt, daß er in Verzehntung auch dann als verläßlich gilt, wenn er bei einem Amhaareṣ zu Gaste ist.[1] Aber die ganze Zusammenstellung in der Mischna, besonders die unmittelbar auf

---

[1] Vom Verkehre der Lehrer beim Amhaareṣ spricht die Baraitha in Berakh. 43^b: תנו רבנן ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם . . . ואל יסב בחבורה של עמי הארץ, Sechs Dinge sind für den Gelehrten unschön: .... er nehme nicht an Mählern in der Gesellschaft der Ammêhaareṣ teil. Die Parallelstelle in Derekh'ereṣ zuttâ VI hat dafür: ולא ירבה בישיבת של עמי הארץ. Vgl. auch die Baraitha in Peßaḥ. 49^a, Toß. II 12: תניא רבי שמעון [בן אלעזר] אומר, כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה, ... תנו רבנן כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו . . . , R. Simon b. Eleazar sagt: Der Gelehrte darf an Mählern, die nicht mit heiligen Zwecken verbunden sind, nicht teilnehmen; .... Jeder Gelehrte, der überall an Mählern teilnimmt, wird schließlich sein Haus zerstören, seine Frau zur Witwe und seine Kinder zu Waisen machen. Die Ammêhaareṣ werden hier als wohlhabend vorausgesetzt, da sie als Veranstalter von Gastmählern vorgeführt werden, an denen die Gelehrten gerne teilnahmen. Die חבורה der Ammêhaareṣ läßt vermuten, daß es sich um öfter wiederkehrende, von denselben Männern veranstaltete Gastmähler handelt. Bei den Gastmählern leisteten Gelehrte auch Dienste als Aufwärter, jer. Dammai II 22^d 61, Toß. III 6. 7: תני לא ישמש חבר במשתה עם הארץ ולא בסעודת עם הארץ אלא אם כן היה הכל מתוקן ומעושר מתחת ידו ואפילו מניקת של יין. ואם שימש חבר במשתה עם הארץ ובסעודת עם הארץ הרי זו חזקה למעשרות. ראו אותו מיסב אינה חזקה, אני אומר על התנאין שבלבו הוא מיסב. בנו מיסב אצלו צריך לעשר על ידיו, חבירו אין צריך לעשר על ידיו, Der Ḥaber soll nicht beim Trinkgelage des Amhaareṣ aufwarten und auch nicht beim Gastmahle desselben, wenn nicht alles durch ihn selbst in Ordnung gebracht und verzehntet worden ist, darunter auch der Weinheber. Wartet der Ḥaber beim Trinkgelage oder Gastmahle des Amhaareṣ auf, so ist darin ein Beweis für die erfolgte Verzehntung zu sehen. Sieht man den Ḥaber als Gast an dem Mahle teilnehmen, so beweist dieses nichts für die Verzehntung, denn es ist möglich, daß er mit gewissen Voraussetzungen im Sinne an dem Mahle teilnimmt. Sitzt sein Sohn als Gast neben ihm, muß er für ihn verzehnten; für einen Freund braucht er nicht zu verzehnten. (Siehe auch S. 137 ff.)

die fragliche Vorschrift folgende, als deren Gegenstück gesetzte Bestimmung: „Der Ḥaber darf den Amhaareṣ in dessen Kleidern nicht zu Gaste laden," macht es unzweifelhaft, daß es sich auch im vorhergehenden Satze nur um die levitische Verunreinigung seitens des Amhaareṣ handelt. Kann nun hier von dem Ḥaber- oder Amhaareṣ-Ahroniden die Rede sein? Keineswegs spricht etwas dagegen; der Umstand, daß die Verunreinigung durch das Gewand des Amhaareṣ oben (S. 53 ff.) nur in Beziehung zur Priesterhebe angetroffen wurde, spricht dafür, daß der Ḥaber ein Ahronide ist. Und auch die Wahrnehmung, daß, wo im Verkehre zwischen Amhaareṣ und Ḥaber levitische Reinheitsgründe geltend gemacht werden, der eine oder der andere oder auch beide Ahroniden sind, spricht zunächst nur dafür, daß der Ḥaber Ahronide ist, unterstützt aber gleichzeitig die Annahme, daß auch der Amhaareṣ hier als Ahronide zu denken ist.[1]

---

[1] R. Simon b. Gamaliel sagt in der Baraitha in b. Sabb. 32^{ab}: הלכות הקדש תרומות ומעשרות הן הן גופי תורה ונמסרו לעמי הארץ. Raši erklärt das Wort הקדש als das dem Heiligtum Geweihte, während seine Lehrer, die er anführt, nach Ḥagigâ III 4 Wein zu Trankopfern und Ähnliches darin sahen, also הקודש gelesen haben. Toß. Sabb. II 10 liest in der Tat: הלכות הקודש תרומה ומעשרות... ונמסרו לעמי הארץ, Die Vorschriften über Heiliges, Hebe und Zehnten gehören zu den wichtigsten Gesetzen und sind trotzdem den Ammêhaareṣ übergeben. Man denkt in erster Reihe an die jüdischen Bauern, deren Gewissen die Beobachtung der levitischen Abgaben und des Heiligen überlassen ist. Aber jer. Sabb. II 5^{b} 50 hat hierfür: הלכות הקודש והחטאות והכשירות הן הן גופי הלכות ושלשתן נמסרו לעמי הארץ, und der Talmud erklärt dieses: הלכות הקודש דתנינן אם אמר הפרשתי בתוכה רביעית קודש נאמן. חטאות דתנינן הכל נאמנין על החטאת. הכשירות דתנינן ועל כולן עם הארץ נאמנין לומר טהורין הן, Die Satzungen über Heiliges, die Reinigungsasche und die Empfänglichkeit von Gegenständen für Verunreinigung gehören zu den wichtigsten Satzungen und sind dem Amhaareṣ übergeben; das Heilige nach Hagigâ III 4, die Reinigungsasche nach Parâ V 1, die Empfänglichkeit nach Makhšir. VI 3. Aber der zweite Punkt über die Reinigungsasche bedarf näherer Erklärung; er lautet: „Wer für die Reinigungsasche ein Tongefäß bringt, soll ein Tauchbad nehmen und beim Töpfer übernachten, (um das Gefäß durch Mitnahme in sein Haus nicht zu verunreinigen). R. Jehuda sagt: Er kann es auch aus dem Hause bringen, denn alle sind bei Reinigungsasche beglaubigt; für Priesterhebe jedoch öffnet er den Töpferofen und nimmt ein Gefäß. R. Simon sagt: Aus der zweiten Reihe im Töpferofen; R. Joßê sagt: Aus der dritten." Schon der Umstand, daß für die Person des das Gefäß bringenden Mannes der Fall gesetzt wird, daß er dasselbe zur Aufnahme von Priesterhebe bringt, führt zur Erkenntnis, daß die Mischna von einem Ahroniden spricht; wie ja in der Tat in Verbindung mit der Reinigungsasche fast ausschließlich von Priestern die Rede ist. Nun haben wir die diese Frage eingehend behandelnde zugehörige Toß. Parâ IV 12—14 bereits kennen gelernt (S. 59) und sie hat uns klar gezeigt, daß der Amhaareṣ hier ein

Gegen die Beschränkung des levitisch reinen Ḥaber auf die Ahroniden spricht aber die Definition, die R. Meir und seine Kollegen vom Amhaareṣ geben: Wer ist ein Amhaareṣ? Wer seine gewöhnlichen Speisen nicht in levitischer Reinheit genießt; die Weisen sagen: Wer seine Bodenerträgnisse nicht verzehntet. Da es wohl nicht zweifelhaft sein kann, daß beide Lehrer von derselben Person sprechen, und es nicht nur wahrscheinlich, sondern auch ausdrücklich angegeben ist (Dammai VI 3. 4), daß Ahroniden von levitischen Abgaben frei sind, wie sollte nun ein Ahronide als Amhaareṣ gelten, wenn er nicht verzehntet? Wir haben wohl Spuren dessen gefunden (S. 36), daß man die Ahroniden als Ackerbesitzer zu Abgaben verpflichten wollte; aber von einer Regel ist nirgends etwas zu entdecken. Außer diesem Bedenken spricht gegen die Beziehung des Satzes über den Amhaareṣ auf die Ahroniden auch eine andere Äußerung des R. Meir in einer Baraitha in jer. Šekal. III Ende, die gleichzeitig zeigt, daß es sich ihm nicht um akademische Erörterungen, sondern um die Erziehung der galiläischen Juden handelte:[1] Im Namen R. Meirs wurde gelehrt: Jeder, der in Palästina ständig wohnt, hebräisch spricht, seine Bodenerträgnisse in levitischer Reinheit genießt und das Š'maᶜ morgens und abends liest, der hat sichere Hoffnung auf die künftige Welt. Diese Art der nachdrücklichen

---

Priester ist; die Fortsetzung V 1—3 kann natürlich nur dieselben Personen meinen. (Beachtenswert ist V 1: רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון, בית שמאי אומרים מן הסדר השלישי ובית הלל אומרים מן הסדר השני וזו משנה הראשונה. רבותינו אומרים, פותח ונוטל ואינו נמנע והחבר בא אפילו לאחר שלשה ימים ונוטל, weil nach den Worten des R. Simon schon die Schammaiten und Hilleliten über diese Frage gestritten haben. Freilich ist hieraus nicht ersichtlich, ob die Schammaiten sich bereits der Bezeichnung Ḥaber oder Amhaareṣ bedient haben; vgl. S. 145.) Ist sonach im Satze des R. Simon b. Gamaliel unter חטאות die Reinigungsasche zu verstehen, dann sind auch הכשירות und קודש nicht auf jeden Amhaareṣ, sondern nur auf den Amhaareṣahroniden zu beziehen und auch die Version in b. und Toß., wo nur von Priesterheben, Zehnten und Heiligem die Rede ist, spräche von Ahroniden. Freilich, als R. Simon b. Gamaliel diesen Satz in Ušâ vortrug, lag es bereits auch dem Bauer ob, die levitische Reinheit der Priesterhebe bei sich zu überwachen. Es wäre auch möglich, daß R. Simon b. Gamaliel hiermit das Volk zur Beobachtung des Zehntengesetzes aneifern wollte, wie R. Joßê in b. Ḥagigâ 22ᵃ zur Begründung dessen, daß man früher dem Amhaareṣ betreffs der Reinheit des Weines und des Öles für Opfer das ganze Jahr hindurch glauben schenkte, — was jetzt nicht mehr möglich ist, — sagt: Damit nicht jeder sich einen Altar baue und sich eine rote Kuh verbrenne.

[1] תנא בשם רבי מאיר, כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקודש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא קריאת שמע בבקר ובערב, יהא מבושר שבן העולם הבא הוא. In Sifrê Deut. 333 fehlt der Satz ,ואוכל פירותיו בטהרה vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 24, 2.

Betonung einer Satzung diente, wie wir bereits (S. 27 ff.) gesehen haben und noch anderweitig sehen werden, als moralisches Mittel, das in mancher Hinsicht rückständige Volk Galiläas zur Befolgung der angeführten Vorschriften zu bestimmen. Unter diesen steht auch die Forderung, die Bodenerträgnisse in levitischer Reinheit zu essen; und dem gleichen Zwecke dient der Satz des R. Meir (Babhâ meṣiʿâ 87[a], Genes. rab. 48, 14), daß der Stammvater Abraham seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit aß, weshalb er in Genes. 18, 6 das Brot, das durch die plötzlich eingetretene Menstruation Sarahs verunreinigt worden war, den Engeln nicht vorsetzte. Auch die obige Zusammenstellung macht den Eindruck, daß sie sich an alle Juden Galiläas wendet, R. Meir sonach von jedem die levitische Reinheit der Speisen verlangte. Aber wie diese wäre auch die andere Forderung eine unmögliche, daß nämlich das Volk in Galiläa hebräisch spreche, wie es auch in Judäa vor 135 keinem Lehrer eingefallen ist, dieses von den dortigen Juden zu verlangen. Dagegen konnte es von den Gebildeten, die Thora regelmäßig Lesenden wohl eher erwartet werden; am ehesten von den Ahroniden, die, ohne zu den Gelehrten zu gehören, die Thora und deren Sprache kennen sollten und von denen R. Simon b. Joḥai, der Kollege des R. Meir sagt (Mekhilthâ zu Exod. 16 p. 47[b]),[1] daß sie, wie die Manna essenden Israeliten in der Wüste, die keine Nahrungssorgen hatten, in der Lage seien, sich mit der Thora zu befassen. Und auch der dritte Punkt im Ausspruche des R. Meir über das Wohnen in Palästina, das gegen die Auswanderung infolge der hadrianischen Religionsverfolgung Stellung nimmt, ist, wie wir sehen werden (Kap. IX, 1), nicht gegen das Volk gerichtet, sondern gegen die Lehrer und die Ahroniden. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß die Forderung des R. Meir, die Lebensmittel levitisch rein zu genießen, deren Erfüllung für den Bauer mit kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten verbunden wäre, in erster Reihe an die Ahroniden und die Lehrer und möglicherweise an die wohlhabenden Grundbesitzer sich gewendet hat. Der allgemeine Satz des in levitischen Reinheitsfragen ungewöhnlich weitgehenden R. Simon b. Gamaliel (Toß. Maʿaßr. III 13): „Man gebe seiner Nachbarin keine Lebensmittel, daß sie sie zubereite, und keinen Teig, daß sie ihn backe, man weiß denn, daß sie die Teig-

---

[1] מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר, לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן. הא כיצד, היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן אוכל . . . הא לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ושניים להם אוכלי תרומה. Toßafôth zu Ḥull. 2[b] s. v. טמא führen an: והתקדשתם והייתם קדושים, אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, einen Satz, den ich nicht verifizieren kann.

hebe ausscheidet und in levitischer Reinheit arbeitet,"[1] der keinerlei Hinweis auf Ahroniden enthält, fordert die levitische Reinheit von jedem Juden, auch von den Frauen. Doch mag als Subjekt auch hier der Ahroniden-Ḥaber oder ein Lehrer gedacht sein.

3. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß es auch in Galiläa Nichtahroniden gab, die die levitische Reinheit beobachteten. Denn die Mischna Ḥagigâ II 7 schreibt vor:[2] „Die Kleider des Amhaareṣ sind hochgradige Unreinheit für die פרושים, die Kleider der פרושים sind hochgradige Unreinheit für die Priesterhebe Essenden usw." Sie nennt zwischen dem Amhaareṣ, der sich um levitische Reinheit nicht kümmert, und dem Ahroniden, der wegen seiner Priesterhebe strenge levitische Reinheit zu beobachten hat, einen als פרוש bezeichneten Nichtahroniden, dessen Kleider den Ahroniden mit einem hohen Grade der levitischen Unreinheit behaften und der mit dem Ḥaber, der Priesterhebe ohne jede Beschränkung behandelt, nicht identisch zu sein scheint. Man hat dieser Mischna wegen des פרוש, in dem man den alten Pharisäer wiederfand, besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Denselben nennt auch Toß. Sabb. I 14:[3] „R. Simon b. Eleazar sagt: Wie hat sich doch die levitische Reinheit in Israel verbreitet! Die alten Lehrer schrieben nicht vor, daß ein Reiner nicht mit der Menstruierenden esse, denn die Früheren aßen nicht mit Menstruierenden; sondern sie schrieben vor: Der Samenflüssige esse nicht mit der Blutflüssigen, daß sie sich nicht an Sünde gewöhnen. Die Schammaiten sagen: Der die levitische Reinheit beobachtende Samenflüssige esse nicht mit einem die levitische Reinheit nicht beobachtenden Samenflüssigen; aber die Hilleliten

---

[1] In b. Ḥullin 6ª, Toß. Dammai IV 31: הניא הנותן לשכינתו עיסה לאפות וקדירה לבשל אינו חושש לשאור ותבלין שבה לא משום שביעית ולא משום מעשר, Wer seiner Nachbarin Teig zum Backen oder eine Speise zum Kochen gibt, braucht nicht zu befürchten, daß der Sauerteig oder die Gewürze von verbotenen Brachjahrfrüchten stammen oder betreffs der Zehnten nicht in Ordnung sind. Dammai III 5: הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה להלוף. אמר רבי יוסי, אין אנו אחראין לרמאין, אינו מעשר אלא מה שהוא נוטל ממנה בלבד, Wer einer Gastwirtin etwas behufs Zubereitung übergibt, muß verzehnten, was er ihr übergibt und was er von ihr bekommt, weil der Verdacht vorliegt, daß sie die Lebensmittel vertauscht. Wir sehen hieraus, daß man in Galiläa von der Nachbarin oder von seiner Wirtin sich Speisen zubereiten ließ. Es setzt dieses Junggesellen, am wahrscheinlichsten Studierende in der fremden Stadt des Lehrhauses voraus; und von diesen spricht auch R. Simon b. Gamaliel.

[2] בגדי עם הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה . . .

[3] אמר רבי שמעון בן אלעזר, עד היכן פרצה טהרה בישראל. לא הורו הראשונים לומר, לא יאכל טהור עם הנדה שהראשונים לא היו אוכלים עם הנדות. אלא אמרו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. (15) בית שמאי אומרים לא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ, ובית הלל מתירין.

gestatten es.“ Hier ist in einem Satze der Schammaiten der פרוש dem Amhaareṣ gegenübergestellt, somit wäre der Begriff und seine Bezeichnung nicht erst später entstanden.[1] In Wahrheit aber ist der letzte Teil des Berichtes über den Streit der beiden Schulen wohl als eigene Baraitha auch in jer. Sabb. I 3^c 3, in Sabb. 13^a wohl, wie in der Toßiftha, zusammen mit dem Ausspruche des R. Simon b. Eleazar mitgeteilt; aber der Name der Schammaiten fehlt, die Ansicht der Hilleliten ist überhaupt nicht angegeben. Es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß uns der Satz der Schammaiten nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt, da sie vom Amhaareṣ, so weit ich sehe, nirgends als einem das levitische Reinheitsgesetz nicht beobachtenden Manne sprechen (siehe oben S. 145). Es liegt hier offenbar die Auslegung des R. Simon b. Eleazar[2] von einem

---

[1] Der פרוש in Sotâ III 4: רבי יהושע אומר, רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות. הוא היה אומר חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם, hat dieselbe Bedeutung, wie an anderen zahlreichen Stellen, wo von Pharisäern keine Spur zu entdecken ist, nämlich = der sich Enthaltende. פרישות ist als Gegensatz von תפלות Enthaltsamkeit von ehelichem Umgang, vgl. Kethub. 62^b oben, und אשה פרושה ist eine dem ehelichen Umgange entsagende Frau, wie in der Peßaḥ-Haggadâ, וירא את ענינו, ואמרינן זו פרישות דרך ארץ, vgl. Jomâ 74^b: פרישות דרך ארץ. Das rätselhafte מכות פרושין ist trotz der Baraithas in b. Sotâ 22^b und jer. III 20^c 42 nicht klar, aber von Pharisäern dürfte kaum die Rede sein. Toß. Sotâ XV 11, Babhâ bathrâ 60^b: משחרב בית המקדש רבו פרושים בישראל ולא היו אוכלין בשר ולא היו שותין יין, נטפל להם רבי יהושע, erzählt von Leuten, die unter dem Eindrucke der Tempelzerstörung kein Fleisch aßen und keinen Wein tranken und die als פרושים, Enthaltsame bezeichnet werden. Sifrâ zu Lev. 11, 49, p. 57^b, 3: והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני יי כשם שאני קדוש כך אתם קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם היו פרושים, ebenso zu 11, 45 p. 57^b 4; zu 19, 1 p. 86^c: קדושים תהיו, פרושים היו, קדושים תהיו כי קדוש אני יי אלהיכם, לומר אם מקדישים אתם עצמיכם, מעלה אני עליכם כאילו קידשתם אותי, Mekhilthâ zu Exod. 19, 6 p. 63^a: קדוש, קדושים ומקודשים, פרושים מאומות העולם ומשקוציהם, wo angegeben ist, wovon sich die Israeliten absondern sollen: von den Heiden und deren Greueln. Und gerade Sotâ IX 15: משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה ומתה טהרה ופרישות, Mit dem Tode R. Gamaliels, des Alten, ist die Ehre der Thora geschwunden und die Reinheit und Enthaltung gestorben, beweist nicht, daß פרישות Enthaltung von levitischer Verunreinigung bedeutet. In Tohar. IV 12: ספק החולין זו טהרת פרישות, ist aber in dem aus Ušâ stammenden Satze ohne Zweifel strengste Fernhaltung von levitischer Verunreinigung gemeint. R. Pinḥas b. Jair in Sotâ IX 15 sagt: זריזות מביאה לידי נקיות ונקיות מביאה לידי טהרה וטהרה מביאה לידי פרישות ופרישות מביאה לידי קדושה וקדושה מביאה לידי ענוה . . ., Levitische Reinheitsbeobachtung führt zu פרישות; der Urheber war ein Zeitgenosse des Patriarchen R. Jehuda und wirkte von 160—200.

[2] R. Simon b. Eleazar ist für die strengste levitische Reinheit, der er ganz besondere Bedeutung zuerkennt in Sotâ IX 13. Toß. Ma'aßer šeni V 30, Sotâ XV 2: הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח. המעשרות נטלו את שומן הדגן, Das Aufhören der levitischen Reinheit hat das Schwinden des Geschmackes und des Ge-

kurzen Satze der Schammaiten vor, der gelautet hat: „Der Samenflüssige esse nicht mit der Blutflüssigen", und den R. Simon unmittelbar vorher anführt und noch verschärft. Wie das Wort פרוש selbst lehrt, ist der Begriff bloß negativer Natur, so daß ihn wahrscheinlich das Positive vom Ḥaber unterscheidet, während er in der Enthaltung von aller Art Verunreinigung vielleicht höher als dieser steht. Und R. Simon b. Eleazar selbst zeigt es uns, daß man in seinen Tagen levitische Reinheit und die Verzehntung aller Bodenerträgnisse von jedem Gesetzestreuen forderte. Denn in ʾAbôth di R. Nathan I 3ᵇ (2. Rezens. I 3ᵇ 4ᵃ) führt er zur Beleuchtung der Sünde des ersten Menschen folgendes an: „Jemand heiratet eine Proselytin und unterweist sie in ihren Pflichten mit den Worten: Meine Tochter, iß kein Brot, wenn deine Hände unrein sind, iß Lebensmittel nicht unverzehntet, entweihe den Sabbath nicht, sei nicht unmäßig im Geloben und gehe nicht mit einem fremden Manne; tust du eines von diesen, so stirbst du. Nun tut aber der Mann selbst all dieses in ihrer Gegenwart" (vgl. S. 204 ff.). Man beachte aber, daß die levitische Reinheit, die hier eingeschärft wird, sich bloß auf das Waschen der Hände bezieht, offenbar weil man vom Nichtahroniden nicht mehr verlangte.[1] Falls אוכל חוליו בטהרה auch nur das Händewaschen bedeutet, bestünde darin keinerlei Schwierigkeit, daß R. Meir jeden, der dasselbe zum Essen nicht vornahm, als Amhaareṣ bezeichnete.

4. Wenn aber jemand von der Nichtbeachtung der levitischen Reinheitsgesetze ablassen und sich diesen fügen will, so hat er, wie hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit in der Verzehntung der Bodenerträgnisse, mehrere Stufen zurückzulegen. Die Baraitha in Bekhor. 30ᵇ (Toß. Dammai II 11, jer. II 23ᵃ 9) schreibt nämlich vor:[2] „Man nimmt den zur Aufnahme sich Meldenden erst für כנפים auf und später für טהרות. Sagt er: Ich nehme bloß die Verpflichtungen für כנפים auf mich, so nimmt man ihn auf; nimmt er jedoch nur die

---

ruches bei den Bodenerträgnissen zur Folge gehabt; die Nichtbeobachtung der levitischen Abgaben hat dem Getreide das Fett genommen. Es sind die beiden Punkte, die den Ḥaber kennzeichnen: Zehnten und levitische Reinheit.

[1] Das Ideal, das die Lehrer in diesem Punkte anstrebten, drückt sich im Satze eines späteren Amoräers um 300, des R. Jiṣḥak Nappaḥâ in b. Synh. 94ᵇ aus, in der Schilderung der allgemeinen Thorakenntnis unter dem frommen Könige Ḥizkija: Man forschte von Dân bis Beʿêr-Šebaʿ und fand keinen Amhaareṣ, von Gebâth bis Antipatris und fand keinen Knaben und kein Mädchen, keinen Mann und keine Frau, die in den Satzungen über levitische Unreinheit und Reinheit nicht bewandert gewesen wären.

[2] מקבלין לכנפים ואחר כך מקבלין לטהרות, ואם אמר איני מקבל אלא לכנפים מקבלין אותו. קיבל לטהרות ולא קיבל לכנפים אף לטהרות לא קיבל.

Pflichten für טהרות auf sich und nicht auch für כנפים, so gilt auch die Verpflichtung für טהרות nicht." Die als כנפים bezeichnete erste Stufe findet sich sonst nirgends; denn 'Eliša' בעל כנפים (jer. Berakh. II 4^c 72, b. Sabb. 49^a) gibt, selbst wenn es sich um dasselbe handeln sollte, was mindestens fraglich ist, keinen sachlichen Aufschluß.[1] Ebensowenig besagt der auf die obige Baraitha bezügliche Satz des Amoräers R. Jiṣḥak b. Eleazar (jer. Dammai II 23^a 19),[2] der bloß die Reihenfolge der levitischen Reinheits- und Unreinheitsformen, deren Kenntnis der Aufzunehmende erwerben soll, gibt, aber die erste nicht erklärt. Raši, Maimuni und andere Kommentatoren, ebenso Levy (Neuhebr. WB II 357^a) erklären כנפים nach jer. Nazir IV 55^c 63,[3] dessen כנפים in b. Nazir 46^b als כפים erscheinen, als Hände, so daß es sich um das Händewaschen handeln würde. Gegen diese Erklärung spricht entschieden der Umstand, daß hiernach die schwerste Unreinheit des Amhaareṣ, die seines Gewandes, von der verschiedene Bestimmungen der Tannaiten handeln, in der Vorschrift über die Aufnahme unter die das levitische Reinheitsgesetz Beobachtenden mit keinem Worte erwähnt wäre, während sie als die störendste an erster Stelle stehen müßte. Außerdem ist aus Toß. Tohar. III 9. 10 (S. 107 ff.) ersichtlich, daß die Reihenfolge der Reinheitsgrade, die der in das levitische Reinheitsgesetz Eingeführte hintereinander erwirbt, ist: Kleider, Körper und Hände. Daher scheint mir die Meinung Luzzatos die wahrschein-

---

[1] Brüll in Bêth-Talmud II 368 ff. meint nach der Talmudstelle, כנפים bezeichneten die Tefillin und die Vorschrift besage: Man nimmt den Amhaareṣ auf, wenn er sich verpflichtet, wie der Ḥaber, die Tefillin zu tragen. Vgl. auch die gekünstelte Erklärung von Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael II 391.

[2] כנפים מרפות הפישות טהרות מעשרות. Die an letzter Stelle genannten Zehnten sind auffallend, denn es ist nicht einzusehen, was der Nichtpriester mit der levitischen Reinheit der Zehnten zu tun hat, selbst wenn מעשרות als zusammenfassende Bezeichnung aller levitischen Abgaben und auch der Priesterhebe erklärt wird, die aber immer gesondert neben den Zehnten steht. Daß aber auch irgendwelche Zehnten levitisch rein gehalten werden sollten, ehe sie dem Ahroniden oder Leviten abgeliefert wurden, ist nicht vorgeschrieben, wenn sie auch unter den Abgaben genannt wurden, die man ausscheiden soll, ehe der Bauer die levitisch reine Flüssigkeit verunreinigt (Toß. Terum. III 12, S. 141). Ist aber von Ahroniden die Rede, so haben wir in מעשרות die denselben bereits eingehändigten Abgaben zu sehen, deren levitische Reinheit der Ahronide überwachen muß; daneben die טהרות, die nach den obigen Untersuchungen (S. 145–157) gleichfalls auf Ahroniden hinweisen. Nach der Reihenfolge wären טהרות die gewöhnlichen Lebensmittel des Ahroniden in levitischer Reinheit, מעשרות die in der Reinheit der Priesterhebe zu behandelnden levitischen Abgaben.

[3] תני תורת הנזיר, בין שיש לו כנפים בין שאין לו כנפים.

lichste, daß כנף בגד = כנפים das Gewand bezeichnet,[1] das der Mann von nun ab vor der hochgradigen Verunreinigung seitens seiner Frau bewahren muß; erst nachher kommen die feineren Unterscheidungen der Arten levitischer Unreinheit, wie היסט, das nach R. Joßê in Tohar. X 1 dem Amhaareṣ nicht bekannt ist, und dann die Beobachtung der levitischen Reinheit bei den Lebensmitteln des Priesters.[2]

5. Durch die Befolgung dieser Reinheitsvorschriften wird man vertrauenswürdig für טהרות, wie es in der Baraitha in jer. Dammai II 22[d] 50 heißt:[3] Wer für טהרות als verläßlich gilt, ist es auch für die Zehnten; während er bisher als verdächtig hinsichtlich der טהרות angesehen ward (Toß. Bekhor. III 11, Mischna IV 9. 10).[4] So sagt auch die Baraitha (Toß. Tohar. IX 6, jer. Ḥagigâ III 79[c] 41, S. 153 ff.): „Wenn ein Amhaareṣ, der die Pflichten eines Ḥaber auf sich ge-

---

[1] Wie im Sifrâ p. 27[a] 13 im Satze des R. Eleazar b. ʿAzarja: היתה סלע צרורה לו בכנפיו ונפלה ממנו ומצאה העני ומתפרנס בה, הכתוב קובע לו ברכה כשוכח עומר בתוך שדהו. Schwarz in Toß. I 52[a] 79 erklärt כנפים als gleichbedeutend mit dem Genießen der täglichen Nahrung in levitischer Reinheit.

[2] Dieser Erklärung widerspricht scheinbar die Baraitha in Bekhor. 30[b], Toß. Dammai II 12: תנו רבנן עד כמה מקבלין אותו. בית שמאי אומרים למשקין שלשים יום לכסות י״ב חודש. ובית הלל אומרים אחד זה ואחד זה י״ב חודש, was nach Raši heißt: Man darf jeden gleich aufnehmen, wenn er sich verpflichtet, die levitische Reinheit bei Flüssigkeiten durch 30 Tage, die der Kleider durch 12 Monate zu beobachten. In einer zweiten Erklärung meint Raši, daß sich dieser Satz auf das Vorleben des Aufzunehmenden unmittelbar vor der Aufnahme bezieht. Da nun hier an erster Stelle von Flüssigkeiten, von den Kleidern dagegen erst an zweiter Stelle gesprochen wird, die Flüssigkeiten aber bloß einen Teil der טהרות bilden, so können die als erste Stufe genannten כנפים nicht mit den Kleidern identisch sein. Nun könnten משקין entsprechender als mit מכשירין gleichbedeutend die Flüssigkeiten bezeichnen, durch welche ein trockener Gegenstand für die Verunreinigung empfänglich gemacht wird (Makhšir. VI 4 שבעה משקין הן) und deren Kenntnis wegen ihrer biblischen Grundlage und ihres großen Umfanges dringender ist, als die der Unreinheit der Kleider. Zu bemerken ist noch, daß der Satz der Schammaiten in keinerlei Beziehung zu seiner Umgebung steht, wie dieses schon aus dem völlig beziehungslosen עד כמה ersichtlich ist. Auch das verschiedene Alter der aus Ušâ stammenden Bestimmungen und der der Schammaiten und Hilleliten und die völlig verschiedenen Verhältnisse, aus denen sie hervorgegangen sind, erklären es, daß ein Zusammenhang nicht besteht. Die heutige Stellung der Vorschrift der Schammaiten und Hilleliten inmitten der Sätze aus Ušâ spricht dafür, daß die Kontroverse in Ušâ vorgetragen und ausgelegt wurde und uns hierin wahrscheinlich die von einem der Lehrer vorgebrachte Auslegung erhalten ist; allerdings ohne Hinweis auf den Punkt, der den Gegenstand der Meinungsverschiedenheit gebildet hat.

[3] תני הנאמן על הטהרות נאמן על המעשרות.

[4] חשוד על הטהרות.

nommen und im Hause טהרות hat, erklärt, dessen sicher zu sein, daß sie nicht verunreinigt wurden, so sind sie, wenn durch jemand anderen bereitet, sowohl für ihn, als auch für andere verboten; wenn aber von ihm selbst bereitet, dann sind sie ihm selbst erlaubt, anderen verboten. R. Akiba sagt: Sind sie anderen erlaubt, so sind sie es auch ihm; wenn für ihn verboten, dann auch für andere." Wir haben bereits dort festgestellt, daß es sich hier um einen Ahroniden handeln muß, der über seine Priesterhebe aus der Amhaareṣzeit aussagt. Ist dieses richtig, so ist der Amhaareṣ, der sich den Verpflichtungen der Reinheit unterzieht, ein Ahronide; und wir haben einen weiteren Beweis, daß, wo von der Forderung levitischer Reinheit gesprochen wird, Ahroniden mit ihrer Priesterhebe gemeint sind. Allerdings gehört der Satz, wie der Name des R. Akiba zeigt, nach Judäa und vor 135; aber die Bestimmungen aus Uŝâ haben, wenn auch nicht so bestimmt, zu demselben Ergebnis geführt. Toß. Tohar. IX 5:[1] „Wenn ein Ḥaber stirbt und Früchte hinterläßt, so richtet man sich betreffs des Charakters derselben nach der Mehrheit der vorhandenen Früchte; ist diese gewöhnliche Frucht, so ist alles gewöhnliche; ist die Mehrheit Priesterhebe, so ist alles Priesterhebe. Hat er טהרות hinterlassen, so sind sie rein, Geräte sind unrein. .... Wenn ein Ḥaber stirbt und Früchte hinterläßt, so sind sie, selbst wenn er sie erst am selben Tage eingeheimst hat, als verzehntet anzusehen." Man beachte, daß im ersten Satze von jemand die Rede ist, in dessen Kammer der größere Teil der Vorräte Priesterhebe ist. Solches ist unter gewöhnlichen Umständen nur bei einem Ahroniden wahrscheinlich.[2] Im letzten Satze dagegen kann nur ein Nichtpriester gemeint sein, der zu levitischen Abgaben verpflichtet ist; es wäre denn, was bereits als unwahrscheinlich bezeichnet wurde, daß man auch die Ahroniden als Ackerbesitzer für abgabenpflichtig

---

[1] חבר שמת והניח פירות הולכין אחר רוב המכונס, רוב המכונס חולין חולין, ואם רוב מכונס תרומה תרומה. הניח טהרות הרי אלו טהורות. הניח כלים הרי אלו טמאים . . . . (6) חבר שמת והניח פירות אפילו אותו היום כינסן הרי אלו בחזקת מתוקנין, b. Niddâ 15[b].

[2] Bereits oben (S. 154, 2) wurde auf die Stelle aus der zweiten Rezension des 'Ebel-Traktates hingewiesen (bei Isaak ibn Gi'at II 27, Naḥmani תורת האדם 5[a], תניא Nr. 63, Brüll, Jahrbücher I 10), die vorschreibt, daß man einen Kranken besuche und ihn über seine Schuldforderungen und Schulden, über sein anderen anvertrautes oder ihm behufs Verwahrung übergebenes Gut und darüber befrage, או שמא יש לך פירות שאינן מעושרין איזהו מעשר ראשון ואיזהו מעשר שני. ואם היה כהן אומרין לו איזוהי תרומה טמאה ואיזוהי תרומה טהורה, ob er unverzehntete Früchte habe, welche erster und welche zweiter Zehnt seien; und wenn er ein Ahronide ist, fragt man, welche Priesterhebe levitisch unrein und welche rein ist.

erklärte. Wir sehen also, daß man dem Ḥaber hinsichtlich der Reinheit der Priesterhebe Vertrauen schenkte im Unterschiede vom Amhaareṣ, daß aber dieser Ḥaber ein Ahronide ist.

6. Die Vertrauenswürdigkeit desselben kann hierin jedoch auch erschüttert werden und es muß solches in Galiläa auch vorgekommen sein, wie hinsichtlich der Verzehntung der Bodenerträgnisse. Denn es finden sich von Lehrern in Ušâ Bestimmungen über rückfällige Ḥabere (Bekhor. 30ᵇ, Toß. Dammai II 3): R. Meir sagt: Wenn ein Amhaareṣ die Pflichten des Ḥaber auf sich genommen hat und auch nur in einem Punkte verdächtigt wird, ist er in allem verdächtig; nach R. Jehuda wird er nur in dem Punkte verdächtig, gegen den er gefehlt hat. Die Mischna Bekhor. IV 7—10 gibt mehrere dieser Punkte an, in denen jemand verdächtig werden kann:[1] „Von dem, der verdächtig ist in der Behandlung der erstgeborenen Tiere, darf man weder Fleisch von Hirschen, noch ungegerbte Felle kaufen; R. Eleazar[2] sagt: Man darf von ihm Felle weiblicher Tiere kaufen, aber nicht gebleichte und ungewaschene Wolle; doch darf man von ihm gesponnene Wolle und Kleider kaufen. (9) Von dem, der verdächtig ist, Priesterhebe als gewöhnliche Lebensmittel zu verkaufen,[3] darf man nicht einmal Wasser und Salz kaufen, sagt R. Jehuda. R. Simon sagt: Nur das, woran die Pflicht von Priesterhebe und Zehnten haftet, darf man von ihm nicht kaufen; (Toß. III 11 fügt hinzu: und er ist

---

(7) החשוד על הבכורות אין לוקחין ממנו בשר צבאים ולא עורות שאינן עבודין. רבי אליעזר אומר לוקחין ממנו עורות של נקבה ואין לוקחים ממנו צמר מלובן וצואי אבל לוקחין ממנו טווי ובגדים. (9) החשוד להיות מוכר תרומה לשם חולין אין לוקחין ממנו אפילו מים או מלה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר כל שיש בו זיקת תרומות ומעשרות אין לוקחין ממנו. (10) החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות, החשוד על המעשרות אינו חשוד על השביעית. החשוד על זה ועל זה חשוד על הטהרות. ויש שהוא חשוד על הטהרות ואינו חשוד לא על זה ולא על זה. זה הכלל כל החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו.

[2] So die Cambridger Mischna und Toß. Bekhor. III 10.

[3] Daß Ahroniden Priesterhebe, natürlich nur an Ahroniden, verkauften, zeigt Jebham. XI 5. Da wird von einem Ahroniden, der als Kind mit dem kleinen Sklaven seines Vaters verwechselt wurde, so daß seine ahronidische Abkunft nicht sicher ist, und nun beide diese anerkannt haben möchten, gesagt: ומוכרין את התרומה והדמים שלהם, Beide dürfen von ihren Bodenerträgnissen die Priesterhebe verkaufen und der Erlös gehört ihnen. Das heißt: sie dürfen sie nicht essen, weil keiner von ihnen sicher Ahronide ist, weshalb sie dieselbe an einen Ahroniden verkaufen, dessen Abkunft unangefochten ist. Soll etwa auch in Bekhor. IV 9 gemeint sein, daß die Ahroniden aus ihren eigenen Bodenerträgnissen die Priesterhebe auszuscheiden verpflichtet sind und daß sie, statt sie nur an Ahroniden zu verkaufen, dieselbe an Laien als Gewöhnliches verkaufen? Der Satz in Jebham. stammt nach Toß. XII 6: רבי יהודה אומר מוכר תרומה ולוקח בדמיה חולין, שכל שאינו אוכל בקדשי אחרים אינו אוכל בקדשי עצמו, aus Ušâ.

verdächtig, betreffs der Reinheiten und Unreinheiten in der Thora).[1] (10) Wer in Dingen des Brachjahres verdächtig ist, ist nicht verdächtig in den levitischen Abgaben;[2] wer in Abgaben verdächtig ist, ist es nicht betreffs des Brachjahres; wer in beiden verdächtig ist, ist verdächtig in ;טהרות[3] es gibt aber solche, die in טהרות verdächtig sind, aber nicht betreffs der Abgaben und des Brachjahres. Als allgemeine Regel gilt: Wer in einem Punkte verdächtig ist, kann in demselben weder Richter, noch Zeuge sein." Zunächst sei festgestellt, daß nach Bekhor. V 4 der Urheber der eben angeführten Regel R. Meir ist; somit auch die Einzelbestimmungen in der Ausführung derselben, auch wenn deren Urheber nicht bekannt wären, als in Ušâ entstanden angenommen werden dürfen. Der Verdacht in diesen Vorschriften richtet sich hauptsächlich gegen die Ahroniden in Galiläa,[4] besonders

---

[1] Vgl. das Gleichnis des R. Jehuda b. Simon in Genes. rab. 98, 4: לאחד שהשרוהו מוכר תרומה בשל חולין, בקשו אחריו ולא מצאו בדברים ממש ומינו אותו משער בשוק.

[2] Daß מעשרות neben שביעית nicht den Levitenzehnten bedeuten, haben schon Toßafôth zu Bekhor. 30ª s. v. מעשרות festgestellt, die meinen, es sei ein Mann gemeint, der den zweiten Zehnten als gewöhnliche Frucht verwendet, wie in Gittin 61ᵇ, Ḥullin 6ª, vgl. S. 166, 1 und weiter.

[3] In Toß. Dammai V 5 wird gestattet, in einem Orte, wo man niemand kennt, von einem Manne Lebensmittel zu kaufen, den ein in Verzehntung Unverläßlicher als verläßlich bezeichnet. Dann heißt es: במה דברים אמורים בתרומה ומעשר, אבל בשביעית ובטהרות הרי זה אינו נאמן. Diese Erleichterung gilt bloß, wenn Priesterhebe und Abgaben in Frage stehen, aber nicht, wenn es sich darum handelt, ob jemand betreffs des Brachjahres und der levitisch reinen Lebensmittel verläßlich ist.

[4] Wir finden allerdings, daß sich die Lehrer auch mit der Frage befaßten, inwiefern der Bauer Priesterhebe verwenden darf; woraus folgt, daß auch dieser mit Priesterhebe zu tun hatte, also auch Mißbrauch getrieben haben kann. Terum. XI 9: „Ein Nichtahronide, der die Kuh eines Ahroniden gedungen hat, darf sie mit Priesterhebe aus Wicke füttern. (Toß. X 7: Wenn die Kuh eines Nichtahroniden ein männliches Junges als Erstgeburt wirft, darf er diesem Priesterhebe aus Wicke vorsetzen; R. Simon b. Gamaliel sagt: Er darf auch die Kuh damit füttern). Ein Nichtpriester, der die Kuh eines Priesters zum Mästen übernommen hat, um dann mit ihm den Gewinn zu teilen, darf sie nicht mit Priesterhebe aus Wicke füttern." Aber dieses zeigt nur, daß der Bauer die Priesterhebe aus Wicke in der Regel an den Ahroniden abgab, der sie als Viehfutter verwendete, jener aber in solchen Fällen glaubte, die Wicke der Kuh des Ahroniden oder dem ihm gehörenden erstgeborenen Tiere ohne Vermittlung des Ahroniden geben zu dürfen; daß er die Priesterhebe verkaufte, davon ist keine Rede. Weiter heißt es (10): „Man darf Öl aus levitisch verunreinigter Priesterhebe zur Beleuchtung von Synagogen, Lehrhäusern und dunkeln Straßeneingängen und bei Kranken verwenden im Beisein des Ahroniden. Man darf es im Hochzeitshause verwenden, aber nicht im Trauerhause, sagt R. Jehuda; R. Joßê sagt: Im Trauerhause, aber nicht im Hochzeitshause; R. Meir verbietet beides, R. Simon gestattet

in der Behandlung der ihnen zugewendeten Erstgeborenen von Tieren, die sie nach der Halacha seit der Zerstörung des Heiligtums nur dann verzehren durften, wenn die Tiere einen Leibesfehler hatten oder bekamen, und denen solche Fehler mit Absicht beizubringen, die Ahroniden verdächtig waren. So sagt Bekhor. V 4: „Bei allen Leibesfehlern, die durch Menschenhand beigebracht werden können, sind Laienhirten beglaubigt, Ahroniden-Hirten nicht beglaubigt.[1] R. Simon b. Gamaliel sagt: Ein Ahroniden-Hirt verdient Glauben beim Tiere eines anderen, aber nicht bei seinem eigenen Tiere; R. Meir sagt: Wer in einem Punkte verdächtig ist, kann in demselben weder Richter noch Zeuge sein." Die Entstehungszeit dieser Bestimmungen ist durch deren Urheber gesichert und wir sehen, daß die Ahroniden in Galiläa nach 136 diese veranlaßt haben. Daß auch die Verkäufer der Priesterhebe Ahroniden sind, ergibt nicht bloß der Satz selbst, sondern zeigt auch die Bemerkung des R. Šešeth zu ʿAbodâ zarâ II 7,[2] daß es sich da um einen Ahroniden handle, der Priesterhebe als Gewöhnliches verkauft. Und in einer Baraitha in b. Bekhor. 35ᵇ heißt es: R. Josua b. Kapoßai sagt: Für das erstgeborene Tier beim Ahroniden sind zwei Zeugen vom Markte notwendig. R. Simon b. Gamaliel sagt: Auch der Sohn und die Tochter des Ahroniden genügen; R. Joßê sagt: Selbst zehn, die zum Hause des Ahroniden gehören, können nicht als Zeugen aussagen."[3] Alle Lehrer gehören dem Kreise in Ušâ an und unter ihnen verdient der Sepphorenser R. Joßê als Kenner seiner Heimat und der Glaub-

beides." Hier wieder ist von verunreinigter Priesterhebe die Rede, die auch vom Ahroniden nur verbrannt, zur Beleuchtung oder zum Heizen verwendet werden kann. Dasselbe behandelt Terum. X 4: „Wenn ein Nichtpriester seinen Ofen mit Kümmel von Priesterhebe heizt und Brot bäckt, so darf er das Brot essen, denn es ist darin kein Geschmack von Kümmel, sondern nur der Geruch." Wie weit die Lehrer in Ušâ jeden Genuß der noch nicht abgelieferten Priesterhebe verboten, zeigt Terum. X 3: Wenn jemand frisches Brot aus dem Ofen herausnimmt und es auf die Öffnung eines Fasses mit Wein von Priesterhebe legt, so ist das Brot nach R. Meir verboten: R. Jehuda gestattet es. R. Joßê gestattet den Genuß von Weizenbrot, verbietet dagegen Gerstenbrot, weil dieses mehr an sich zieht.

[1] Nach Toß. Bekhor. III 19 ist diese allgemeine, so strenge Regel die ältere Ansicht, die beiden folgenden sind eine erleichternde Abänderung; eine Tatsache, die Beachtung verdient. Denn sie zeigt wieder, daß man in der ersten Zeit gegen die Ahroniden großes Mißtrauen hegte, offenbar R. Meir, später aber manche Bestimmungen zu ihren Gunsten milderte.

[2] החגבים הבאים מן הסלולה אסורין, מן ההפתק מותרין, וכן לתרומה. Dazu sagt R. Šešeth in b. ʿAbodâ zarâ 40ᵇ: וכן לכהן החשוד למכור תרומה לשם חולין לפניו הוא דאסור אבל הבא מן האוצר ומן ההפתק ומן הסלולה מותר.

[3] Toß. Bekhor. III 19 hat noch den Zusatz: שהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו.

würdigkeit der galiläischen Ahroniden in solchen Dingen besondere Beachtung; er aber erklärt das ganze Haus des Ahroniden als von Interesse geleitet, wenn es sich um ein erstgeborenes Tier handelt. Und in Bekhor. V 5 lesen wir: „Ein erstgeborenes Tier, dessen Auge geblendet oder dessen Fuß gebrochen wurde, darf nach Feststellung der Tatsache durch drei בני הכנסת (siehe weiter) geschlachtet werden; R. Joßê sagt: Selbst wenn 23 anwesend sind, darf das Tier nur nach der Feststellung seitens eines bewährten Mannes geschlachtet werden." Die erste Meinung gehört nach Toß. Bekhor. III 25 R. Meir, der hierin weniger streng als der Galiläer R. Joßê ist. Es ergibt sich aber aus allen Sätzen, daß die Ahroniden in Galiläa bei den Lehrern in Ušâ wenig Vertrauen fanden sowohl hinsichtlich der erstgeborenen Tiere, als auch in der Behandlung der Priesterhebe und der levitischen Reinheit.[1]

Toß. Bekhor III 9—12 fügt zur Mischna noch zwei Verdächtige hinzu: „Wer verdächtig ist, Bezahlung zu nehmen für die Reinigung mittels Reinigungsasche, dessen Reinigungswasser und Asche sind wertlos (vgl. Mischna IV 6); wer verdächtig ist, sich an Leichnamen zu verunreinigen, ist trotzdem glaubwürdig in der Bezeichnung von Grabstätten." Im ersten Falle ist ohne Zweifel der Ahronide gemeint, der allein mit der Reinigungsasche zu tun hat, so daß auch der zweite Verdacht einen Ahroniden betrifft, wogegen übrigens sachlich nichts spricht (S. 81, 1). Es bliebe nun in der ganzen Aufzählung nur noch der Verdacht in betreff des Brachjahres übrig, der, falls unsere bisherige Beziehung der ganzen Reihe von Punkten auf die Ahroniden richtig ist, gleichfalls in erster Reihe auf diese hätte fallen müssen. Aber es ist nicht einzusehen, warum die Übertretung des Brachjahrgesetzes eher Ahroniden als Laien sollte zur Last gelegt werden können, besonders da dieselbe, wie wir sehen werden (Kap. VIII), eines der Kennzeichen des Amhaareṣ ist. Das mag richtig sein; aber ich kann demgegenüber nur auf den einzigen Fall einer genaueren Schilderung von der tatsächlichen Übertretung des Brachjahres in b. Synh. 26ª hinweisen. Da sieht der Amoräer R. Simon b. Lakiš einen Ahroniden im Brachjahr das Feld pflügen und einen anderen

[1] Der Satz des R. Meir in der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 3ª, daß ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, dem Hohenpriester gleich ist, und der in der Mischna Horaj. III 8, daß ein gelehrter ממזר höher steht, als der unwissende Hohepriester, drücken nicht nur die besondere Wertschätzung des Thorastudiums, sondern auch Mißachtung der Priester aus. Die galiläischen Ahroniden gaben durch ihre Nichtbeobachtung des Gesetzes und ihre Mißachtung des Thorastudiums zu diesem Urteile des R. Meir die Veranlassung.

Ahroniden Weinstöcke beschneiden; und dort sagt ʿUllâ, der Schüler des R. Joḥanan: Die Ahroniden sind betreffs des Brachjahres verdächtig.[1] Da diese Bemerkung jeden Zufall ausschließt, sind somit hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich Ahroniden als verdächtig der Übertretung verschiedener Gesetze in der Mischna und Baraitha zusammengestellt und R. Meir und R. Joßê erklären dieselben, weil sie in einem Punkte verdächtig sind, für nicht vertrauenswürdig.

Es sind nun in der Aufzählung der Mischna mehrere Punkte vorhanden, die den Ḥaber vom Amhaareṣ unterscheiden, wie der über die Priesterhebe, die Zehnten und das Brachjahr. Zu denselben gehört aber auch die Behandlung des erstgeborenen Tieres seitens des Ahroniden, wie eine der wenigen Stellen beweist, die eine tatsächliche Frage aus dem Leben den Ḥaber und Amhaareṣ betreffend, wenn auch vor 135 berichtet (Bekhor. 36ª, S. 22): „Bei R. Ṣadok hatte ein erstgeborenes Tier sich beim Fressen von Gerste die Lippe zerschnitten. Da ging er zu R. Josua fragen, ob er verdächtig sei, dem Tier diesen Leibesfehler absichtlich beigebracht zu haben, um es als Ahronide schlachten zu können, und sagte: Haben wir nicht in der Frage der Vertrauenswürdigkeit zwischen Ḥaber und Amhaareṣ unterschieden?" Dieses bestätigt die Annahme, daß alle in Bekhor. IV 8—10 aufgezählten Personen, die ohne Bedenken als Ammêhaareṣ bezeichnet werden können, Ahroniden sind.[2] Diese waren es, die in

---

[1] Nach R. Joḥanan in Bekhor. 30ª: זו דברי רבי עקיבא סתימתאה, אבל חכמים אומרים חשוד על השביעית חשוד על המעשר, hat schon R. Akiba mit einem seiner Kollegen darüber gestritten, ob jemand, der sich über das Brachjahrgesetz hinweggesetzt, auch betreffs der Abgaben verdächtig ist. Aber damals mag die Frage allgemein behandelt worden sein, während in Ušâ unter den völlig veränderten Verhältnissen hauptsächlich Ahroniden in Frage kamen. In Wahrheit jedoch zeigen die weiteren Mitteilungen an derselben Stelle, die auf die Frage, wer der Gegner des R. Akiba sei, R. Jehuda oder R. Meir nennen, daß unter רבי עקיבא סתימתאה nicht R. Akiba selbst, sondern ein Lehrer in Ušâ gemeint ist, der im Sinne des R. Akiba die Frage entschied.

[2] Die verdächtigen Laien sind in Toß. Terum. IV 13 in folgender Weise gekennzeichnet: ישראל החשוד להכנים פירותיו לתוך ביתו, פירותיו מתוקנין, Die Bodenerträgnisse eines Laien, der verdächtig ist, dieselben ins Haus zu schaffen, sind als verzehntet anzusehen. Toß. Terum. IV 14: ישראל החשוד להוציא מעשר שני מתוך ביתו ואומר פדוי הוא לכם, לא אמר כלום. פראוהו לי ופדאוהו לכם דבריו קיימין, Ein Laie, der verdächtig ist hinsichtlich der Verzehntung und der den zweiten Zehnten aus demHause schafft und sagt, derselbe sei bereits losgekauft, hat damit nichts gesagt. Der Laie wird in beiden Fällen als ישראל bezeichnet, was darauf schließen läßt, daß man auch verdächtige Ahroniden behandelte. In Toß. ʿAbodâ zarâ VII 15: ישראל החשוד שותין ממרתפו ואין שותין מלגינו, אם היה חשוד על השתימה אף מרתפו אסור, ist gleichfalls ein Laie behandelt, der verdächtig ist hinsichtlich der Bewahrung seines Weines vor heidnischer Libation; auch hier steht ausdrücklich ישראל.

erster Reihe das Lehrhaus in Ušâ beschäftigten und zu den Vorschriften über die Glaubwürdigkeit des Amhaareṣ in levitischen Reinheitsfragen, der Behandlung der Priesterhebe, der erstgeborenen Tiere und der Früchte des Brachjahres den Anlaß gaben. In der Frage der Verzehntung dagegen bildete der Amhaareṣ-Bauer den Gegenstand der zahlreichen Bestimmungen. Beide sind in Sätzen gemeint, wie der in b. Bekhor. 31^a in der Baraitha:[1] Alle, die rückfällig wurden, nimmt man nicht wieder in die Genossenschaft auf, sagt R. Meir. R. Jehuda meint: Wenn sie im Geheimen rückfällig wurden, nimmt man sie nicht wieder auf, wenn aber öffentlich, nimmt man sie wieder auf; R. Simon und R. Josua b. Karḥâ gestatten die Wiederaufnahme in jedem Falle. Ferner bestimmt eine Baraitha:[2] Nimmt ein Ḥaber die Stelle eines (römischen) Steuereinnehmers an, stößt man ihn aus der Ḥaberschaft; gibt er das Amt auf, nimmt man ihn nicht wieder auf. Die Lehrer beschlossen jedoch später, daß, wenn er sein Amt aufgibt, er jedem anderen gleichgestellt ist.[3] Es zeigt dieses, daß man, wie bereits anderweitig ersichtlich war (174, 1), in der ersten Zeit den strengsten Standpunkt gegenüber dem Amhaareṣ einnahm, aber bald nachgiebiger wurde, wie bei dem Mißtrauen gegen die Ahroniden.

7. Und noch eine weitere Reihe von Verdachtsfällen wird in Toß. Terum. II 1. 2 behandelt:[4] „Wenn jemand, der Früchte verkauft hat, dem Käufer nachträglich sagt: Die Früchte, die ich dir verkauft habe, waren völlig unverzehntet, das Fleisch war von einem

---

[1] תנו רבנן, וכלן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, בפרהסיא מקבלין אותן. רבי שמעון ורבי יהושע בן קרחא אומרים, בין כך ובין כך מקבלין אותן, שנאמר שובו בנים שובבים.

[2] Bekhor. 31^a, Toß. Dammai III 4, jer. II 23^a 11: תנו רבנן, בראשונה היו אומרים חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחבירותו, פירש אין מקבלין אותו. חזרו לומר פירש הרי הוא ככל אדם; Toß. hat im zweiten Teile: חזרו לומר כל זמן שהוא גבאי אינו נאמן, פירש מגבייתו הרי זה נאמן, wo die Kennzeichnung als נאמן und אינו נאמן zu beachten ist.

[3] Die in römischen Diensten stehenden Zöllner kennzeichnet R. Meir auch in der bereits S. 8, Note 2 angeführten Baraitha in Toß. Dammai II 14, Bekhor. 30^b. Vgl. auch Sifrâ zu Lev. 20, 5, p. 91^c 13, b. Šebuʿôth 39^a: ובמשפחתו, מה תלמוד לומר, אמר רבי שמעון וכי מה חטאת המשפחה. אלא ללמדך שאין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסים, שיש בה ליסטים שאין כולה ליסטים מפני שמחפים עליו, R. Simon b. Joḥai sagt: Es gibt keine Familie, die nicht im ganzen aus Zöllnern besteht, wenn ein Zöllner in ihr ist, und keine Familie mit einem Räuber, in der nicht alle Räuber sind, denn alle trachten ihn zu decken.

[4] המוכר פירות לחבירו ואמר לו פירות שמכרתי לך טבלים הם, בשר בשר בכור הוא, יין יין נסך הוא. שורת הדין אינו נאמן. רבי יהודה אומר, לא נחשדו ישראל על כך אלא הכל לפי מה שהוא איש. (2) היה מקריב עמו זבחים ואמר לו נתפגלו, היה עושה עמו טהרות ואמר לו נטמאו, לא נחשדו ישראל על כך. אבל אמר לו, זבחים שהקרבתי עמך באותו היום נטמאו שורת הדין אינו נאמן. רבי יהודה אומר לא נחשדו ישראל על כך, אלא הכל לפי מה שהוא איש.

männlichen erstgeborenen Tiere, der Wein Libationswein, so ist er von rechtswegen nicht glaubwürdig; R. Jehuda sagt: Ein Jude ist solcher Lügen nicht verdächtig und alles hängt von der Art des betreffenden Mannes ab. Wenn jemand, der mit einem anderen Mahlopfer dargebracht hat, diesem nachträglich sagt, die Opfer wären unbrauchbar geworden, oder der mit einem anderen טהרות bereitet hat, nachher sagt, diese wären verunreinigt worden, so verdächtige ich einen Juden solcher Lügen nicht. Wenn er aber sagt: Die Mahlopfer, die ich mit dir an jenem Tage dargebracht habe, sind unbrauchbar geworden, ist er von rechtswegen nicht glaubwürdig; R. Jehuda sagt: Man verdächtigt einen Juden solcher Lügen nicht, sondern alles hängt von der Art des betreffenden Mannes ab." Der noch folgende dritte Satz über das Peßaḥopfer ist, wie der zweite über das Mahlopfer ohne Zweifel akademischer Natur; aber alle drei gehören schon wegen ihres Urhebers zusammen, da in ihnen R. Jehuda mit einem seiner Kollegen in Ušâ die Frage behandelte, ob die nachträglich vorgebrachte Behauptung des beteiligten Mannes und der gegen diesen sprechende Verdacht begründet ist. Der mittlere, auch in Galiläa praktisch mögliche Fall behandelt die erfolgte Verunreinigung der levitisch rein zu bereitenden Lebensmittel, die ebenso unabsichtlich, wie absichtlich gewesen sein kann.[1] Die Mischna Gittin V 4 schreibt nun vor:[2] „Wer Reines verunreinigt, Gewöhnliches durch Beimengung von Priesterhebe dem Laien ungenießbar und Wein durch Libation unbrauchbar macht, ist, wenn er es ohne Absicht getan hat, nicht ersatzpflichtig, wenn absichtlich, ist er ersatzpflichtig. Die Priester, die im Heiligtum Opfer unbrauchbar machten, sind, wenn sie es mit Absicht getan, ersatzpflichtig." Man wäre geneigt, in allen Teilen dieser Stelle bloß akademische Bestimmungen zu sehen, da ja wieder von Opfern im Tempel die Rede ist. Aber b. Gittin 53ª, Toß. IV 5 meldet:[3] „Früher schrieben die Lehrer vor: Wer verunreinigt oder vermengt, dann fügten sie hinzu: auch wer die Libation macht, ist, wenn er es ohne Absicht getan hat, frei, wenn absichtlich, ist er schuldig; er ist im ersten Falle frei aus Rücksicht auf das Zusammenleben der Menschen." Somit

---

[1] Die Parallelstelle in der Baraitha Gittin 54ᵇ lautet: תנו רבנן, היה עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, היה עושה עמו בזבחים ואמר לו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו, נאמן. אבל אמר לו טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו . . . . אינו נאמן.

[2] המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור, במזיד חייב. הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין.

[3] בראשונה היו אומרים המטמא והמדמע, חזרו לומר אף המנסך שוגג פטור מזיד חייב. שוגג פטור מפני תקון העולם; in Babhâ kammâ 117ª steht dafür: תניא, בראשונה היו אומרים המטמא והמנסך, חזרו לומר אף המדמע . . . תני אבוה דרבי אבין, בראשונה היו אומרים המטמא והמדמע, חזרו לומר אף המנסך.

handelt es sich hier um etwas, was im Leben vorkam und wiederholt besprochen und zum Gegenstande der Beschlußfassung im Lehrhause gemacht wurde; sonach ist auch die gleich lautende Vorschrift über die Verunreinigung von levitisch rein bereiteten Lebensmitteln und den Verkauf von Fleisch von erstgeborenen Tieren aus dem Leben genommen und für das Leben ausgebildet worden.

8. Aus Bekhor. IV 7 ist uns der Mann, der betreffs der Erstgeborenen in Verdacht steht, bereits bekannt; doch ist auch in IV 10 der in טהרות Verdächtige genannt und wir haben in beiden die Ahroniden erkannt. Daß es sich in Toß. Terum. II 1. 2 um dieselbe Zeit wie dort handelt, zeigt nebst dem Namen R. Jehuda auch die Baraitha in Gittin 53ᵇ, jer. V 47ᵃ 39,[1] die als Urheber der beiden Ansichten über die Ersatzpflichtigkeit dessen, der verunreinigt, beimengt und die Libation vornimmt, R. Meir und R. Jehuda nennt. Was nun die Personen betrifft, die ihren Nebenmenschen solchen Schaden zufügen, so kann die Beimengung von Geweihtem zu Gewöhnlichem nur von einem Ahroniden ausgehen, wie das Unbrauchbarmachen eines Opfers und die Verunreinigung von levitisch reinen Lebensmitteln. Nach der Erkenntnis, daß die Bauern die Ahroniden zur Bereitung levitisch reinen Öles, Weines und Teiges heranzogen, um die Priesterhebe in Reinheit auszuscheiden, ist es verständlich, daß in erster Reihe Ahroniden die Möglichkeit hatten, das levitisch Reine absichtlich zu verunreinigen, Priesterhebe unter die Bodenerträgnisse des Bauers zu mengen und den Wein durch Libation zu verderben. Aber was bezweckten sie damit? Durch die Beimischung von Priesterhebe machten sie dem Bauer seine ganze Frucht unverwendbar und zwangen ihn hierdurch, diese dem Ahroniden zu niedrigem Preise zu verkaufen oder ganz zu schenken. Aber durch Verunreinigung und Libation erzielten sie für sich nichts; es wäre denn, daß sie auch in solchen Fällen den Wein an sich brachten und ihn mit Nichtbeachtung des Gesetzes über Reinheit und heidnischen Wein genossen oder verkauften. Auch diese Verfügungen lassen erkennen, daß die Ahroniden Galiläas in der Beobachtung der Priesterhebe und der levitischen Reinheit von Lebensmitteln und in allem, was ihnen Beschränkungen irgendwelcher Art auferlegte und wobei ihre Glaubwürdigkeit oder ihr Gewissen in Frage kam, den Lehrern in Ušâ als verdächtig galten. Und dafür scheint mir auch die Baraitha

[1] כתנאי, המטמא והמדמע והמנסך אחד שוגג ואחד מזיד חייב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג פטור במזיד חייב. Die Strenge des R. Meir, den Mann auch dann zu Schadenersatz zu verpflichten, wenn er nicht absichtlich geschädigt hat, weist darauf hin, daß der Verdacht vorlag, es sei in jedem Falle Absicht gewesen.

in Jebham. 99ᵇ, Toß. Terum. X 18 zu sprechen:[1] „Zehn (Ahroniden) gibt man auf der Tenne keine Priesterhebe: dem taubstummen, irren, unmündigen, dem geschlechtlich nicht unterscheidbaren, dem Zwitter, dem Sklaven, der Frau, dem unbeschnittenen, dem unreinen und dem, der eine seiner unwürdige Frau geheiratet hat; doch schickt man allen diesen die Priesterhebe ins Haus, ausgenommen dem unreinen und dem, der eine unwürdige Frau geheiratet hat." Hier wird vorausgesetzt, daß levitisch unreine Ahroniden auf die Tenne kommen, um Priesterhebe in Empfang zu nehmen, ohne zu berücksichtigen, daß ihre Berührung dieselbe verunreinigt; sie kümmern sich hiernach um die levitische Reinheit der Priesterhebe überhaupt nicht. Daß es sich hier um Verfügungen aus dem Lehrhause in Uša handelt, erhellt aus dem Streite des R. Jehuda und R. Joßê in der Baraitha in Jebham. 99ᵇ, Toß. XII 6 über die Frage, ob man dem Sklaven eines Priesters auf der Tenne Priesterhebe geben darf. Dieser Mißachtung der Reinheit und Heiligkeit der Priesterhebe suchten die Lehrer durch die Scheidung der Ahroniden in Ḥaber und Amhaareṣ, in verdächtige und glaubwürdige nach Möglichkeit kräftig zu steuern; ob es ihnen auch nur einigermaßen gelang, ist aus den Quellen nicht ersichtlich.

9. Neben den levitisch unreinen Ahroniden werden auch solche bei der Zuwendung von Priesterhebe bestraft, die unwürdige Frauen heiraten. Welcher Natur diese Unwürdigkeit war, ist nicht angegeben. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß diese in den Eigenschaften bestand, die die Lehrer an den Amhaareṣfrauen beständig tadelten: Nichtbeachtung der levitischen Unreinheit höchsten Grades, der Teighebe und anderer Abgaben, welche die Frauen als Töchter von Ammêhaareṣ aus dem Hause ihrer Eltern mitbrachten. Gegen die Ehe mit solchen eifert in heftigster, in der tannaitischen Literatur beispielloser Weise die so oft angeführte Baraitha in b. Peßaḥ. 49ᵇ:[2] „Man verkaufe Alles, was man hat, und heirate die Tochter eines Gelehrten und heirate nicht die Tochter eines Amhaareṣ; denn die Ammêhaareṣ sind verworfen, ihre Frauen Greuel und auf ihre Töchter ist zu beziehen: Verflucht, wer bei einem Tiere schläft."[3]

---

[1] תנו רבנן, עשרה אין הולקין להם תרומה בבית הגרנות, ואלו הן, חרש שוטה וקטן טומטום ואנדרוגינוס והעבד והאשה והערל והטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו. וכולן משגרין להם לבתיהם חוץ מטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו.

[2] תנו רבנן לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם .... ולא ישא בת עם הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהם הוא אומר, ארור שוכב עם כל בהמה.

[3] Vgl. in ʿErub. 55ᵇ unten den Ausspruch Rabhs und die Baraitha: יושבי צריפין והולכי מדברות הייהן אינן חיין ונשיהן ובניהם אינן שלהן. תניא נמי הכי, אליעזר איש ביריא אומר, יושבי צריפין כיושבי קברים, ועל בנותיהם הוא אומר, ארור שוכב עם כל בהמה, Die in Binsen-

Sie stammt wahrscheinlich von R. Meir; denn er schildert in gleicher Weise die Roheit des Amhaareṣ in der Ehe (Peßaḥ. 49ᵇ): „Wer seine Tochter einem Amhaareṣ zur Frau gibt, handelt, als ob er sie gebunden einem Löwen vorwürfe; so wie dieser seine Beute würgt und sie frißt, ohne Scham zu haben, so schlägt der Amhaareṣ seine Frau, wohnt ihr bei und kennt keine Scham."[1] R. Meir verbietet die Eheverbindung zwischen einem Amhaareṣ und der Tochter eines Ḥaber fast gänzlich (Toß. ʿAbodâ zarâ III 9)[2] und zwar mit der Begründung, weil der Amhaareṣ die Gesetze über טהרות nicht beachtet. Sein Kollege gestattet es dem Ḥaber, daß er auch seine erwachsene Tochter dem Amhaareṣ zur Frau gebe, nur müsse er mit dem Schwiegersohn vereinbaren, daß die Frau für diesen טהרות nicht bereiten werde. Auch diese Bestimmungen zeigen wieder, daß der Amhaareṣ des R. Meir ein Ahronide ist; wie dieses auch der bei der Erörterung der Frage in Ušâ angeführte und von R. Simon b. Gamaliel erklärte Fall des Amhaareṣ-Ahroniden Simon b. Nethan'êl bestätigt. Der Amhaareṣ gehörte der besitzenden Klasse an, weshalb mehr Leute sich mit ihm zu verschwägern suchten, als mit dem nicht begüterten Gelehrten. Da solche Ehen den Erfolg des Kampfes der Lehrer für die levitische Reinheit der Priesterhebe und der Ahroniden und für andere Gesetze in Frage stellten, wies der Vertreter der strengsten Richtung, R. Meir, auf den tiefen Stand der Sittlichkeit und die Roheit der ganzen Familie des Amhaareṣ hin. Diese und ähnliche Äußerungen der Lehrer über die Amhaareṣ-frauen, welche natürlich offen und rückhaltlos im Lehrhause getan und verbreitet wurden, zeitigten mit den Haß, von dem die Baraitha in Peßaḥ. 49ᵇ berichtet: „Der Haß des Amhaareṣ gegen den Gelehrten ist größer, als der des Nichtjuden gegen die Juden,[3] und

zelten Wohnenden (die Hirten, die monatelang außerhalb des Hauses wohnen,) haben kein Leben und ihre Frauen und ihre Kinder gehören nicht ihnen. Das gleiche lehrt die Baraitha: Eliezer aus Birijjâ sagt: Die in Binsenzelten wohnen, sind wie Bewohner von Gräbern und auf ihre Töchter ist der Satz zu beziehen: Verflucht sei, wer einem Tiere beiwohnt. Der Satz besagt: sie sind nicht bloß in Unzucht geboren, sondern wachsen auch in Unzucht auf.

[1] Es macht dieses allerdings den Eindruck, daß die Ammêhaareṣ in diesem Satze andere sind, als die, von denen R. Meir in Verbindung mit der levitischen Reinheit spricht.

[2] לוקחין מעם הארץ עבדים ושפחות בין גדולים ובין קטנים. ומוכרין לעם הארץ עבדים ושפחות בין גדולים ובין קטנים. ולוקחין מהם בנות קטנות אבל לא גדולות, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים גדולה ומקבלת עליה. ואין נותנים להם בנות לא גדולות ולא קטנות, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים נותן לו גדולה ופוסק עמו על מנת שלא תעשה טהרות על גביו.

[3] In Sifrâ zu Lev. 26, 11 p. 111ᵃ, II 3 werden aus dem Bibelverse die Grade der das Gesetz Nichtbeobachtenden abgeleitet und der folgende Grad als

der Haß der Amhaareṣfrau gegen die Gelehrten ist noch größer."[1] Ein ebenso hartes Urteil, wie die früher angeführte Baraitha, fällt

---

Folge des vorhergehenden erwiesen: 1. כל שאינו למד אינו עושה, 2. מואס באחרים,
3. שונא את חכמים, 4. אינו מניח לאחרים לעשות, 5. כופר במצות שנאמרו מסיני, 6. כופר בעיקר,
mit dem Nichtlernen beginnt es, dann folgt die Nichtausübung des Gesetzes, Verachtung anderer, Haß gegen die Lehrer, Verhinderung anderer an der Übung des Gesetzes, Leugnen der Gebote vom Sinai, schließlich das Leugnen aller Grundlagen (der Religion). Es scheinen mir hier die verschiedenen Grade der Ammêhaareṣ behandelt zu sein. Vom Hasse gegen die Gelehrten und deren Jünger spricht auch R. Joßê in Derekh'ereṣ XI: הנותן את הקץ והשונא הכמים ותלמידיהם ונביא השקר ומספר לשון הרע אין לו חלק לעולם הבא, Wer die Erlösungszeit berechnet, die Gelehrten und ihre Jünger haßt, falsch prophezeit und andere verleumdet, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt. 'Abôth di R. Nathan XVI 32[b]: ושנאת הבריות כיצד, מלמד שלא יכוין אדם לומר אהוב את החכמים ושנא את התלמידים, אהוב את התלמידים ושנא את עמי הארץ, אלא אהוב את כולם ושנא את המינין ואת המשומדים ואת המסורות, וכן דוד אמר, משנאיך יי אשנא ובתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאיבים היו לי, „Niemand lehre: Liebe die Weisen und hasse die Jünger, liebe die Jünger und hasse die Ammêhaareṣ, sondern liebe alle und hasse die Minim, die Abtrünnigen und die Verräter nach Psalm 139, 21. 22." Hier sind die Ammêhaareṣ als die Unwissenden, Nichtlernenden gekennzeichnet, wie von R. Eliezer in Sotâ 49[a] und anderen Lehrern (oben S. 19—22) und wie in Semaḥ. XI: חכם ותלמיד מוציאין את החכם, תלמיד ועם הארץ מוציאין את התלמיד, Sind zwei Tote in der Stadt und der eine ist ein Jünger, der andere ein Gelehrter, so bestattet man erst den Gelehrten; ist der eine ein Jünger, der andere ein Amhaareṣ, bestattet man erst den Jünger. In der Mischna Kinnim III 6: רבי שמעון בן עקשיא אומר, זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתם מטורפת עליהן, שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח, אבל זקני תורה אינן כן אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן, R. Simon b. 'Akašjâ sagt: Je älter die Ammêhaareṣ werden, um so mehr verwirren sich ihre Sinne, während die Sinne der Thorastudierenden, je älter diese werden, sich immer mehr abklären. (Friedländer, Religiöse Bewegungen 80 liest aus Toß. Dammai II 8 חבר שלמד אצל עם הארץ, עבד חבר שלמד אצל עם הארץ הרי הן בחזקתן עד שיחשדו, heraus, daß es auch gelehrte Ammêhaareṣ gab, bei denen der Sohn eines Ḥaber sich Wissen erwerben konnte. Aber er hat sich nicht gefragt, ob der Herr auch seinen Sklaven zum Amhaareṣ geschickt hat, daß er sich dort Wissenschaft aneigne und nicht vielmehr ein Handwerk und Gewerbe, z. B. bei einem Amhaareṣbäcker, wie ihn die Mischna 'Abodâ zarâ IV 9 nennt). Vgl. noch 'Arakh. 15[a]: R. Ḥamâ b. Ḥanina sagt: Welches Mittel gibt es gegen Verleumdung für deren Urheber? Ist er ein Gelehrter, soll er sich mit Thora befassen; ist er ein Amhaareṣ, soll er sich demütigen.

[1] Natürlich darf man aus diesen Verhältnissen keinerlei Schlüsse auf die zur Zeit Jesu ziehen; ebensowenig aus dem Satze des R. Ḥijjâ und dem des Patriarchen R. Jehuda I (beide wirkten in den Jahren 170—220), wie dieses Friedländer tut. Unter diesen Lehrern war der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ammêhaareṣ am schärfsten ausgeprägt, wie dieses aus dem Vorgehen des Patriarchen R. Jehuda I in Babhâ bathrâ 8[a] erhellt und es auch andere Äußerungen von Lehrern beweisen, wie in jer. Horaj. III 48[a] 72: R. Josua b. Levi im Namen des Antigonos sagt: Das Gewand einer Ḥaberfrau hat aus Rücksicht auf den Ḥaber vor dem Leben eines Amhaareṣ den

von einem anderen Gesichtspunkte ein weitere Baraitha in Peßaḥ. 49ᵇ:[1] „R. Eliezer b. Jakob[2] sagt: Wären wir auf sie im Handel und Verkehr angewiesen, sie würden uns töten." Es zeugt dieses von Haß bloß auf der einen Seite,[3] beim Amhaareṣ gegen die Lehrer, der

---

Vortritt. In Sabb. 32ᵃ sagt R. Simon b. Eleazar: בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית עם, Wegen zweier Sünden sterben die Ammêhaareṣ: weil sie die heilige Lade in der Synagoge Lade nennen und die Synagoge selbst als Volkshaus bezeichnen. Sie meinen damit offenbar, daß die Lehrer und ihr Anhang dem niederen Volke angehören, während die Ammêhaareṣ den besseren Stand bilden (siehe S. 186, 1 Ende). Vgl. das besonnene Urteil C. G. Montefiores in seinen Hibbert Lectures 498 ff. betreffend die scharfen Äußerungen der Lehrer über die Ammêhaareṣ, das bei den protestantischen Forschern keine Beachtung gefunden hat.

[1] תניא, רבי אליעזר אומר אלמלא אנו צריכין להן למשא ולמתן היו הורגים אותנו.

[2] Rosenthal, Vier apokryphische Schriften 25 ff. hat diesen Satz nach den landläufigen Drucken als R. Eliezer b. Hyrkanos gehörig behandelt und aus demselben Schlüsse auf die Verhältnisse nach der Zerstörung des Heiligtums gezogen. Und nach ihm haben es auch andere Forscher getan, die wieder mit kühnerem Sprung Schlüsse auf die Kluft zwischen Gelehrten und Ammêhaareṣ zur Zeit Jesu zogen; so in jüngster Zeit Friedländer, Relig. Bewegungen 83 ff. Aber Rabbinowicz, דקדוקי סופרים zur Stelle gibt seit dem Jahre 1874 als Urheber des Satzes aus Handschriften und älteren Anführungen R. Eliezer b. Jakob an, der bekanntlich ein Kollege des R. Meir in Galiläa war und natürlich nur für seine Zeit als Zeuge angeführt werden darf. Nicht unerwähnt darf bleiben, was Bousset, Religion des Judentums 167 in völliger Unkenntnis der elementarsten Unterscheidungsmerkmale zwischen tannaitischen und amoräischen Sätzen vermutet; daß nämlich R. Eleazar in Peßaḥ. 49ᵇ: אמר רבי אלעזר, עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור לשוחטו. אמר להן זה טעון ברכה וזה אינו טעון ברכה. אמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר כי היא חייך ואורך ימיך, על חייו לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן, der Schüler des R. Joḥanan b. Zakkai wäre, also „die stärksten Zeugnisse für die erste Zeit der Rabbinerherrschaft in Jabne (um 100) bietet". In Wahrheit ist allenfalls, wenn man mit Rabbinowicz zur Stelle hierin die Fortsetzung der früher angeführten Baraitha sieht, da R. Eleazar — und nicht R. Eliezer — genannt ist, der Tannaite R. Eleazar b. Šammuʿa, der Kollege des R. Meir in Galiläa gemeint. Falls aber der Satz nicht die Fortsetzung des vorhergehenden Stückes bildet, ist R. Eleazar b. Pedâth, der Amoräer der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gemeint. Bemerken möchte ich zur Verteidigung des groben Verstoßes bei Bousset, daß Rabbinowicz in beiden Sätzen aus der Münchener Talmudhandschrift die Leseart R. Eliezer verzeichnet, sie aber als sonst nicht belegt erweist. Bousset sagt weiter: „Er (R. Eliezer) urteilte, daß der Haß des Amhaarez größer sei, als der Haß der Völker der Welt gegen Israel". Woher hat Bousset den Urheber des Satzes, nachdem im Talmud keiner angegeben ist und nach der Leseart וגדולה für גדולה R. Ḥijjâ der Autor desselben ist?

[3] Ich möchte hierfür nicht unerwähnt lassen jer. Bikkur. III 65ᶜ 62: רבי מאיר הוי אפילו סב עם הארץ ומקים ליה מן קומוי ואמר לא מגן מאריך ימים, Wenn R. Meir

nach Annahme dieser auch vor dem Ärgsten nicht zurückschreckte; ob der Haß tatsächlich so arg war, läßt sich aus anderen Nachrichten nicht belegen. Aber die Äußerung des R. Eleazar, daß man einen Amhaareṣ am strengsten Ruhetage abschlachten dürfe, spricht dafür, daß die Lehrer im Amhaareṣ einen Todfeind sahen, den man zu jeder Zeit beseitigen dürfe. Was diesen Haß hervorgebracht, ob der bar-Kochbakrieg oder die auf ihn folgende Religionsverfolgung oder die Verpflanzung der Lehrhäuser aus Judäa und die schroff vertretenen Forderungen levitischer und religionsgesetzlicher Natur seitens der Lehrer, ist kaum zu ermitteln. Vor 136 in der Umgebung der judäischen Lehrhäuser ist von diesem Hasse keine Spur zu entdecken. Denn der von diesem zeugende Satz R. Akibas in Peßaḥ. 49ᵇ: „Als ich Amhaareṣ war, sagte ich: Wenn ich einen Gelehrten in meine Hände bekomme, beiße ich ihn, wie ein Esel," wie auch die Bemerkung der Jünger dazu: „Meister, warum sagst du nicht: Wie ein Hund? Er antwortete: Ein solcher beißt und bricht den Knochen, ein Hund beißt, ohne den Knochen zu brechen," stimmen sachlich und in ihren Einzelheiten mit dem Satze des R. Eleazar überein. Er setzt auch einen Gegensatz zwischen Gelehrten und Ammêhaareṣ voraus, der aus vorhadrianischen Berichten nicht bekannt ist, und kann nicht R. Akiba gehören. עקיבא ist offenbar aus einem anderen Namen, etwa עקביא oder יעקב, wie auch sonst, verschrieben.[1]

---

einen Greis sah, selbst einen Amhaareṣ, stand er vor demselben auf und sagte: Der wird nicht ohne Grund so lange am Leben gelassen.

[1] Aus dem Lehrhause in Ušâ, von R. Jehuda sind noch folgende, nicht der Halacha angehörende Sätze über den Amhaareṣ erhalten (Babhâ meṣi'â 33ᵇ): דריש רבי יהודה ברבי אילעאי, מאי דכתיב, הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם. הגד לעמי פשעם, אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות. ולבית יעקב חטאתם, אלו עמי הארץ שזדונות נעשות להם כשגגות, R. Jehuda b. Ilai predigte und legte Jes. 58, 1ᵇ aus: „Teile meinem Volke sein Vergehen mit", bezieht sich auf die Gelehrten, denen unabsichtliche Vergehungen als absichtliche angerechnet werden; „und dem Hause Jakobs seine Sünden", bezieht sich auf die Ammêhaareṣ, denen absichtliche Sünden als unabsichtliche angerechnet werden. Dann folgt: דריש רבי יהודה ברבי אילעאי, מאי דכתיב, שמעו דבר יי ההרדים אל דברו, אלו תלמידי חכמים. אמרו אחיכם, אלו בעלי מקרא. שונאיכם, אלו בעלי משנה. מנדיכם, אלו עמי הארץ, שמא תאמר פסק סברם ובטל סכוים, תלמוד לומר ונראה בשמחתכם. שמא תאמר ישראל יבושו, תלמוד לומר והם יבושו, הנכרים יבושו וישראל ישמחו, R. Jehuda legte in einem Vortrage Jes. 66, 5 aus: „Höret das Wort des Ewigen, die ihr auf sein Wort eifrig seid", bezieht sich auf die Gelehrten; „es sagten euere Brüder", bezieht sich auf die die Bibel Studierenden; „euere Hasser", bezieht sich auf die die Mischna Studierenden; „die euch verstoßen", meint die Ammêhaareṣ. Du meintest etwa, daß deren Hoffnung abgeschnitten und ihre Sehnsucht nichtig sei; aber die Schrift sagt: „wir werden euere Freude mitansehen"; du könntest meinen, Israel werde zu Schanden werden,

10. Ebenso haben die Lehrer erst nach 136 in Galiläa den Amhaareṣ geächtet und ihn aus der Stellung des unbescholtenen Mannes, insoweit die Synagoge diese zu beurteilen hatte, hinausgewiesen. So schreibt die Baraitha in Peßaḥ. 49ᵇ vor:[1] „Sechs Dinge sind betreffs des Amhaareṣ gesagt worden: Man ruft sie nicht zu Zeugen einer Sache; man nimmt von ihnen keine Zeugenaussage an; man vertraut ihnen kein Geheimnis an; man bestellt sie nicht zu Vormündern von Waisen; man bestellt sie nicht zu Verwaltern der Armenkasse und man geht nicht in ihrer Gesellschaft einen Weg. Einige fügen hinzu: Man verlautbart ihren Verlust nicht." Und eine Baraitha in Berakh. 47ᵇ bestimmt: Man zieht den Amhaareṣ nicht zum gemeinsamen Tischgebete heran. Besonders hart ist die Verfügung, daß der Amhaareṣ nicht zeugnisfähig ist, weil sie ins tägliche Verkehrsleben eingreift. In Synh. III 3 werden die Personen aufgezählt, die vom Gerichte als Zeugen nicht angenommen werden:[2] die Würfelspieler, Wucherer, die Tauben wettfliegen lassen und die mit den Erträgnissen des Brachjahres Handel treiben. Mit allen diesen befaßt sich der nächste Abschnitt des näheren, weshalb ihre Beziehungen zum Amhaareṣ, der auffallenderweise hier nicht mitgenannt ist, hier nicht erörtert werden sollen. In b. Synh. 25ᵇ sind in der Baraitha noch andere Personen als nicht zeugnisfähig angeführt: die Hirten, die Steuereinnehmer und

---

aber die Schrift sagt: „jene werden zu Schanden", nämlich die Heiden, aber Israel wird Freude erleben. מנדיכם wird auf die Ammêhaareṣ bezogen, denn diese mögen die Lehrer nicht; aber sie haben nach R. Jehuda, der sie bloß als Unwissende und daher für ihre Verstöße gegen das Religionsgesetz als nicht strafbar erklärt, dieselbe Hoffnung auf die schöne Zukunft, wie jeder Jude. Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 202 ff. Anzuführen ist noch aus 'Abôth di R. Nathan, 2. Rezension XXXI 34ᵇ der anonyme Satz: חבר בפני עם הארץ ככלי זהב, השיח עמו ככלי זכוכית, אכל ושתה עמו ככלי חרס. כל הכלים עוברים בשוק ואין בני אדם יודעים מה בתוכם, עבר כלי זכוכית בני אדם יודעים מה בתוכם, כך כל בני אדם עוברים בשוק ואין בני אדם משיחין בהם, עבר תלמיד חכם משיחין בו, Der Ḥaber ist dem Amhaareṣ wie ein Gerät aus Gold; spricht er mit ihm, ist er ihm ein Gefäß aus Glas; ißt er und trinkt er mit ihm, ist er ein Tongefäß. Wird irgend ein Gefäß über die Straße getragen, wissen die Leute nicht, was es enthält; wird aber ein Glasgefäß über die Straße getragen, so weiß man, was es enthält: so mag irgend jemand über die Straße gehen, ohne daß die Leute über ihn reden; geht aber ein Gelehrter über die Straße, so reden die Leute über ihn.

[1] תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין להם עדות ואין מקבלין מהם עדות ואין מגלין להם סוד ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה ואין מתלווין עמהם בדרך. ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתן.

[2] המשחק בקוביא והמלוה ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון, בתחלה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסים הזרו לקרותן סוחרי שביעית.

die Zöllner.[1] Die Steuereinnehmer haben wir in der Tat unter den Ammêhaareṣ dem Ḥaber gegenübergestellt gefunden hinsichtlich der

---

[1] Diese Behandlung stellt den Amhaareṣ dem Nichtjuden gleich. Denn nach Berakh. VII 1: והנכרי אין מזמנין עליו, zieht man den Nichtjuden nicht zum gemeinsamen Tischgebete heran. Und von demselben sagt R. Meir in ʿAbodâ zarâ 26ᵃ, daß er des Blutvergießens verdächtig ist; und in 25ᵇ, Toß. III 4 wird in einer Baraitha von einem Kollegen des R. Meir, R. Ismael, dem Sohne des R. Joḥanan b. Berokâ, und einem ungenannten Kollegen desselben ausgeführt, daß man mit dem Nichtjuden nicht ohne Vorsichtsmaßregeln zusammengehen dürfe. Wir sehen die Nichtjuden und den Kleinviehhirten nebeneinander in der mir rätselhaften Baraitha in ʿAbodâ zarâ 26ᵃᵇ, Toß. Babhâ meṣiʿâ II 33: תניא, הנכרים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין . . . תני רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן, הנכרי והרועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין, אבל המינין והמסורות והמומרים מורידין ולא מעלין. אמר ליה, אני שונה לכל אבדת אחיך, לרבות את המומר, (R. Salomo b. ʾAdereth in seinem Responsum über die Behandlung von Verrätern in Jewish Quart. Review VIII 232 führt diese Stelle mit einem Zusatze an: המינין והמסורות והמשומדין והאפיקורסין מורידין ולא מעלין). Schon die babylonischen Amoräer des 4. Jahrhunderts in ʿAbodâ zarâ 26ᵇ erklärten diese Bestimmung dahin, man dürfe einem Nichtjuden und einem jüdischen Kleinviehhirten, der in die Grube gefallen ist, die Leiter wegziehen, damit er dort umkomme. Es ist mir unerfindlich, worin die Amoräer die Grundlage dieser Deutung der Baraitha fanden, da überall, wo מעלין ומורידין vorkommt, die daneben stehenden Nomina nicht Objekte der Verba, sondern deren Subjekte sind, der Satz sonach zu übersetzen ist: Die Nichtjuden und die Kleinviehhirten können (in der nicht bezeichneten Sache) weder pro, noch contra etwas bewirken; dagegen können die Minim, die Verräter und die Abtrünnigen nur schaden, aber nicht nützen. Da R. Joḥanan dem ihm diese Baraitha vortragenden R. ʾAbhahû sagt, daß er aus Deut. 25, 5ᵇ schließe, man müsse auch mit dem Funde des Abtrünnigen genau so verfahren, wie mit dem des Juden, so muß die rätselhafte Baraitha vom Funde gehandelt haben. Und in der Tat hat Toß. Babhâ meṣiʿâ II 33 diese Baraitha als letzten Punkt in der Reihe der Vorschriften über die Reihenfolge, in der im Falle von Konkurrenz verschiedenen Personen das Verlorene geholt werden muß; so wie es in Peßaḥ. 49ᵇ vom Amhaareṣ heißt, daß man ihm nicht durch Verlautbarung zu seinem Verluste verhilft. Vgl. Mekhilthâ zu Exod. 23, 4 p. 99ᵃ: שור אויבך, זהו גוי עובד אלילים, דברי רבי יאשיה. רבי אליעזר אומר בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר. רבי יצחק אומר בישראל משומד הכתוב מדבר, Der Feind, dem man ein verirrtes Tier zurückführen muß, ist nach R. Jošijâ ein Götzendiener, nach R. Eliezer ein Götzendiener, der, nachdem er Proselyt geworden war, wieder abgefallen ist, nach R. Jiṣḥak sogar ein abtrünniger Jude. Vor 136 hat man es in Judäa noch als Pflicht angesehen, auch dem Abtrünnigen zu seinem Verluste zu verhelfen; die Verschärfung der Bestimmung erfolgte erst in Galiläa. In Babhâ kammâ 113ᵇ sagt R. Pinḥas b. Jaïr: במקום שיש חלול השם אפילו אבידת הגוי אסור, Wenn die Entweihung des Gottesnamens eintreten dürfte, ist auch der einem Nichtjuden verloren gegangene Gegenstand dem Juden verboten; in der Regel somit nicht. Die gleiche Zusammenstellung von Personen wie in der Baraitha enthält Derekh'ereṣ II: ואלו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא (ומלוה ברבית) והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם, והצדוקים והמסורות והחנפות

Glaubwürdigkeit bei levitischer Reinheit (Bekhor. 31[a], Toß. Dammai III 4).[1] Und aus demselben Berichte wissen wir, daß es R. Meir, R. Jehuda, R. Simon b. Joḥai und R. Josua b. Karḥâ waren, die sich mit dem jüdischen Steuerbeamten vom Standpunkte der Ḥaberschaft befaßten, und ebenso besprach R. Meir (Bekhor. 30[b], Toß. Dammai II 17) die Verläßlichkeit des Zöllners im Gegensatze zum Ḥaber. Hieraus wird zunächst klar, daß die Ächtung der in römischen Diensten stehenden Juden erst in Ušâ erfolgt ist; wozu auch die Wahrnehmung beweisend hinzutritt, daß aus Judäa von 70—135 überhaupt keine Nachrichten über jüdische Steuereinnehmer und Zöllner erhalten sind. Es handelt sich hier nicht um die Nichtbeobachter der levitischen Reinheitsgesetze, wiewohl auch sie zu denen gehörten; auch nicht um die Leute, die ihre Bodenerträgnisse nicht verzehnten, zu denen man jene sicher zählen darf, sondern um die wohlhabenden Bürger Galiläas, die ihre Stellung innerhalb der römischen Verwaltung dieses Landes zum Schaden ihrer Brüder bekleiden und ihr Amt mißbrauchen. Sie begingen Erpressungen und nahmen es mit dem Groschen des Nebenmenschen nicht sehr genau. Deshalb stellte man sie in dieselbe Reihe mit Räubern und rechnete sie zu den Toß. Synh. V 5 Aufgezählten: Räuber, Hirten, Erpresser und alle, die betreffs Geldes verdächtig sind, sind als Zeugen nicht zuzulassen."[2] Für die Lehrer als die geistigen Führer des Volkes

---

ומהללי שם שמים, עליהם הכתוב אומר, ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים, ואומר מעוות לא יוכל לתקן, wo neben den in der Mischna Synh. III 3 aufgezählten die Minim, Verräter und Heuchler angeführt sind. Eine wohl der Mitte des 3. Jahrhunderts angehörende, aber für die galiläischen Verhältnisse auch des 2. Jahrhunderts beweiskräftige Stelle ist jer. Synh. X 27[d] 65, wo es sich um die Frage handelt, wer als אפיקורוס zu gelten hat: רבי יוחנן ורבי אלעזר, חד אמר כהן ואמר אהן ספרא. וחרנה אמר כהן דאמר ואילין רבנין, b. Synh. 99[b]: אפיקורוס, רב ורבי חנינא אמרי תרוייהו זה המבזה תלמיד חכם. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם, R. Joḥanan sagt: Ein Ahronide, der (höhnisch) sagt: Dieser Lehrer da; R. Eleazar meint: Ein Ahronide, der sagt: Diese Gelehrten da. Im babylonischen Talmud sagen Rabh und R. Ḥanina: Darunter ist ein Mann zu verstehen, der die Gelehrten geringschätzt. Alle beziehen sich auf den die Lehrer geringschätzenden, öffentlich höhnenden Ahroniden; und wir werden hiernach den Satz des R. Simon b. Eleazar in b. Sabb. 32[a]: בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית עם (oben S. 182, 1 ff.), wo die Ammêhaareṣ die Synagoge und die Thoralade geringschätzig benennen, gleichfalls auf die Ahroniden beziehen.

[1] תנו רבנן, בראשונה היו אומרים חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחבירותו, פירש אין מקבלין אותו. חזרו לומר [כל זמן שהוא גבאי אינו נאמן, פירש מגבייתו הרי זה נאמן]. Vgl. Ḥagigâ III 6, Toß. Tohar. VIII 5: הגבאים שנכנסו לתוך הבית, וכן הגנבים שהחזירו את הכלים נאמנין לומר לא נגענו.

[2] הוסיפו עליהם הגזלנין והרועים והחמסנין וכל החשודים על הממון עדותן פסולה. b. Synh. 25[b]: תנא הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים. Wir finden die hier zusammengestellten

wäre es von großer moralischer Bedeutung gewesen, diese mit den römischen Behörden verkehrenden wohlhabenden Juden für das religiöse Leben und für die Synagoge zu gewinnen. Aber die Lehrer verlangten von ihnen als Allererstes das Aufgeben ihrer einträglichen Stellungen und da war auf dauernden Erfolg nicht zu rechnen. Die Zwangsmittel, die ihnen zu Gebote standen, diese infolge ihrer ablehnenden Haltung dem noch schwachen religiösen Leben gefährlichen Elemente zu maßregeln, waren sehr gering. Denn der Bann, auf den die protestantischen Forscher bei verschiedenen Gelegenheiten hinweisen, war tatsächlich außerhalb des engsten Kreises des Lehrhauses und der Lehrer überhaupt nicht bekannt. Man schloß den Amhaareṣ aus den Ehrenämtern der von den Lehrern geleiteten Gemeinde aus, ächtete sie für die Gerichtsbarkeit der Synagoge und des Lehrhauses und riet von jedem näheren Verkehre mit dem Amhaareṣ ab.

11. Eine auffallende Bestimmung über den Amhaareṣ weist noch auf ein anderes von diesem ausgehendes Übel in Galiläa hin. In der Mekhilthâ des R. Simon zu Exod. 21, 1 p. 117 ist zu lesen:[1] Es ist nicht gestattet, dem Amhaareṣ zivilrechtliche Satzungen vorzutragen; ferner soll man es weder Nichtjuden, noch Ungebildeten tun. In b. Gittin 88[b] findet sich bloß der zweite Satz und zwar mit dem klaren Inhalte, daß man Streitfälle weder Heiden, noch gewöhnlichen Leuten vorlegen dürfe; und das gleiche dürfte auch hier gemeint sein. Die erste Vorschrift dagegen kann nur den Grund haben, daß der Amhaareṣ die ihm beigebrachten Rechtskenntnisse zu Entscheidungen verwendet, ohne genügend rechtskundig zu sein. War er etwa auch jüdischer Richter und zwar, da ihn die Gesetzeslehrer zur Rechtssprechung in den Lehrhäusern unmöglich zugelassen haben können, in Diensten der Römer? Hierfür bietet ein Satz des R. Simon b. Eleazar über Jes. 14, 5[a] in b. Sabb. 139[a] eine merkwürdige

---

teilweise nebeneinander in der Mekhilthâ des R. Simon, ed. Hoffmann 152, Vers 26: היה רבי שמעון אומר, אוהבי ממון אוהבין זה את זה והגזלנין אוהבין זה את זה והחמסנין אוהבין זה את זה . . ., למי נאה ליפרע מכל אלו, אני הוא שאין בו אחת מכל המדות הללו. Es ist R. Simon b. Joḥai, ein Lehrer in Ušâ, der die verschiedenen Arten von Räubern zusammenstellt. Weiß in דור דור ודורשיו I 201 zählt zu den Halachas, die sicher schon vor der Tempelzerstörung feststanden, auch die Nichtzulassung des Amhaareṣ und der in Synh. III 3 aufgezählten Personen. Aber er gibt hierfür keinerlei Begründung an; ja er schreibt auch die nach der Baraitha erst später hinzugefügten Personen ohne jeden Beweis der alten Zeit zu.

[1] אשר תשים לפניהם, לפני בני ישראל לא נאמר כן אלא לפניהם, לפנים שבהם, מלמד שאין שונין בדיני ממונות לעם הארץ. אשר תשים לפניהם, לפניהם, ולא לפני גוים, לפניהם, ולא לפני הדיוטה.

Parallele:[1] „Der Ewige bricht den Stock der Frevler", bezieht sich auf die Richter, die ihren Gerichtsvollstreckern als Zuchtstab dienen; „das Szepter der Herrscher" meint die Gelehrten in den Familien dieser Richter. Das kann nur heißen, daß sich die Lehrer dazu hergeben, den aus ihrer Familie stammenden unwürdigen Richtern als Gesetzesquelle zu dienen und dadurch den Bestand dieser Richter, die wegen ihres ungenügenden Wissens unmöglich wären, zu sichern. Die Richter selbst aber sind auch nur dazu da, um das, was die ihrem Gerichte zugeteilten Gerichtsvollstrecker anstreben, zu unterstützen. In b. Sabb. 139ª sagt in einer weiteren Baraitha R. Joßê b. 'Elišaʿ:[2] Wenn du ein Geschlecht siehst, das von vielen Nöten heimgesucht wird, prüfe die Richter Israels; denn alle Heimsuchungen, die über Israel kommen, werden nur wegen seiner Richter verhängt nach Micha 3, 9. Da die Richter des Volkes, soweit wir aus talmudischen Meldungen darüber unterrichtet sind, im allgemeinen die Gesetzeslehrer waren und R. Joßê b. 'Elišaʿ nicht so allgemein gegen die Lehrer in so hart tadelnden Worten gesprochen haben kann, zu welchen er selbst gehörte und welche er auch nicht als die Richter Israels bezeichnet hätte, müssen Berufsrichter gemeint sein. Nun berichtet eine Baraitha in jer. Synh. I 18ª 43:[3] „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels ist den Juden die Gerichtsbarkeit über Tod und Leben genommen worden; in den Tagen des Simon b. Šetaḥ wurde ihnen die Gerichtsbarkeit über Mein und Dein entzogen. R. Simon b. Joḥai sagte [damals]: Gelobt sei Gott, daß ich nicht zu richten verstehe." Es ist nicht zweifelhaft, wie bereits Grätz (IV² 207) bemerkt, daß für בן שטח gelesen werden muß בן יוחאי, wie die Freude ausdrückende Bemerkung des R. Simon b. Joḥai und auch die chronologische Folge der beiden hier berichteten Tatsachen lehren. Daß R. Simon sich freut, als Richter nicht wirken zu können, scheint mir zu besagen, daß er zur Übernahme eines Richteramtes, offenbar eines römischen hätte gezwungen werden können. Die Lehrer entzogen sich sicherlich nach Möglichkeit dem Amte römischer Richter und demzufolge kamen Juden, die wegen

---

[1] אמר רב מלאי משום רבי אלעזר בר רבי שמעון, מאי דכתיב, שבר יי מטה רשעים שבט מושלים. שבר יי מטה רשעים, אלו הדיינין שנעשו מקל לחזניהן. שבט מושלים, אלו תלמידי חכמים שבמשפחות הדיינין.

[2] תניא רבי יוסי בן אלישע אומר, אם ראית דור שצרות רבות באות עליו, צא ובדוק בדייני ישראל, שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל, שנאמר, שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו.... ואין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו על ישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים רעים מישראל...

[3] תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות, ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות. אמר רבי שמעון בן יוחי, בריך רחמנא דלינא חכים מידון.

ihrer Römerfreundlichkeit und ihrer Wohlhabenheit ausgewählt wurden, im jüdischen Rechte aber, nach welchem geurteilt werden sollte, nicht genügend bewandert waren, ins Richteramt und nahmen das Wissen der ihnen nahestehenden Lehrer in Anspruch. Diese mögen aus Rücksicht auf ihre Familienbeziehungen und noch mehr deshalb, um Ungerechtigkeiten zu verhindern, dem richtenden Amhaareṣ beigestanden haben; diese Belehrung verbietet der ungenannte Lehrer der Mekhilthâ.

Wir haben somit in den halachischen Sätzen des R. Meir zwei verschiedene Arten des Amhaareṣ zu unterscheiden. Die eine besteht hauptsächlich aus Ahroniden, die das Gesetz der levitischen Reinheit bei ihrer Priesterhebe und das der gewissenhaften Behandlung ihrer Abgaben vernachlässigen und sich im Genusse der ihnen von den Bauern zugewendeten Heben durch nichts beschränken lassen. Die zweite Gruppe bilden Leute, bei denen hiervon keine Rede ist, sondern von Erpressung und Raub, von Haß gegen die Gelehrten und von tierischer Roheit im Familienleben; es sind im römischen Dienste stehende, wohlhabende Juden. Ob diese mit den Ackerbauern identisch sind oder auch nur zu denen gehören, die von ihren Bodenerträgnissen die vorgeschriebenen Abgaben an die Ahroniden nicht gewissenhaft abliefern und die in ihrer Wohlhabenheit Gastmähler veranstalten, ist nicht ersichtlich; wahrscheinlich haben die Römer aus den Ackerbesitzern ihre Steuereinnehmer und Zöllner genommen. Dem Amhaareṣ beider Arten haftet wegen seiner Frau, die die hochgradige levitische Reinheit der Menstruierenden nicht nach Vorschrift beobachtet, ein Grad von levitischer Unreinheit an, vor dem die Ahroniden sich und ihre Priesterhebe bewahren müssen.[1]

---

[1] Im Satze des R. Pinḥas b. Jaïr in Sotâ IX 15: משחרב בית המקדש בושו חבירים ובני הורין חפו ראשם ונדלדלו אנשי מעשה וגברו בעלי זרוע ובעלי לשון, ist das neben חברים stehende בני חורין schwer zu verstehen. Bacher, Agada der Tannaiten II 498, 2 meint, beide bildeten den Gegensatz zu עם הארץ und ,עבדים Idioten und Unfreien, den unteren Schichten des Volkes, welche nach der Zerstörung des Tempels die Oberhand gewannen. Aber diese stehen im Satze des R. Pinḥas überhaupt nicht. In Babhâ kammâ VIII 6 sagt R. Akiba: אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהם שהם בני אברהם יצחק ויעקב, Selbst die Ärmsten in Israel sind anzusehen, als ob sie Freie wären, die herabgekommen sind. Aber sind sie denn nicht Freie, auch wenn sie verarmen, daß כאילו steht? בני חורין muß einen anderen Sinn haben, etwa Aristokraten, Reiche, verwandt mit den biblischen ,חורים eine Bedeutung, die auch in den ersten Satz paßt.

VII. Der galiläische Amhaareṣ des R. Jehuda.

1. Zu den Forderungen des R. Meir an den Ḥaber in Dammai II 2 fügt sein Kollege R. Jehuda folgende hinzu: Der Ḥaber darf kein Kleinvieh züchten, darf nicht unmäßig im Geloben und in Scherz sein, sich an Toten nicht verunreinigen und soll auch im Lehrhause verkehren. Hat auch R. Meir diese Forderungen als nicht den Ḥaber betreffend bezeichnet, so tragen sie ohne Zweifel zur Kennzeichnung des galiläischen Amhaareṣ bei, der all dieses nicht befolgt hat. Das Verbot des Kleinviehzüchtens ist ein ziemlich schwer verständliches. Die talmudischen Berichte geben als Grund an, daß der Züchter von Kleinvieh auf fremden Feldern weidet und damit täglich Raub begeht; deshalb werden auch die Weidenden als Räuber bezeichnet und, wie wir bereits gesehen, als Zeugen nicht zugelassen. In einer Baraitha in Babhâ kammâ 80ᵃ, Toß. VIII 13, jer. Sotâ IX 24ᵃ 32 wird von einem Frommen[1] erzählt, daß seine einzige Sünde darin bestand, daß er wegen seines Herzleidens auf Anraten des Arztes sich bei seinem Bette eine Ziege hielt, um zu jeder Zeit warme Milch zu haben; die Lehrer, die ihn in seiner Krankheit besuchten, kehrten beim Anblicke der Ziege auf der Schwelle mit dem Bemerken um: Wie können wir hinein, da er einen Räuber bei sich hat! Und er selbst bekannte auf dem Totenbette, daß er hierin gegen die Ansicht seiner Kollegen gehandelt hatte. Auch in dieser tannaitischen Meldung wird das bloße Halten einer Ziege als Raub und die Ziege selbst als Räuber bezeichnet. Zunächst steht es fest, daß das Verbot älter als R. Gamaliel II und R. Eliezer b. Hyrkanos (um 100) ist, somit schon in Judäa und nicht erst in Galiläa erlassen wurde. An R. Gamaliel II richteten nämlich seine Jünger die Frage, ob das Züchten von Kleinvieh gestattet sei, was er bejaht (Babhâ kammâ 80ᵃ oben).[2] Da die Gründe des R. Gamaliel nicht angegeben waren

---

[1] Toß. und jer. nennen R. Jehuda b. Babhâ, einen der Märtyrer der hadrianischen Religionsverfolgung. Der Name ist kaum richtig, denn nach dem genauen Berichte Rabhs in Synh. 14ᵃ wurde R. Jehuda b. Babhâ zwischen Ušâ und Šefâr-ʿAm von römischen Häschern durch 300(?) Lanzenstiche getötet. Nach Toß. Sotâ XIII 4, jer. IX 24ᵇ 39, Cant. rab. VIII 9, 3 wollten ihm die Lehrer einen schönen Nachruf halten, aber die plötzlich eingetretenen Wirren verhinderten sie daran. Der Name in der Toß. mag durch die allgemeine Regel veranlaßt worden sein, daß, wo in Erzählungen im Talmud מַעֲשֶׂה בחסיד אחד steht, entweder R. Jehuda b. Babhâ oder R. Jehuda b. Ilai gemeint sei (Themurâ 15ᵇ).

[2] Die Einschränkung der Frage und der Antwort auf das Bewahren von Kleinvieh zum Schlachten in der Baraitha, im Talmud und in der Toßiftha

und man sich in zweifelhaften Fällen zur Sicherheit auch an andere Lehrer wendete (vgl. Berakh. 27b), richteten offenbar dieselben Jünger die gleiche Frage an R. Eliezer, dessen Antwort nicht so bestimmt lautete, wie die des R. Gamaliel. Nach der Baraitha in Toß. Jebham. III 4 fragte man ihn erst, ob es gestattet sei, Hunde zu halten, und er antwortete mit der Frage, ob Schweine gezüchtet werden dürfen (Toß. Babhâ kammâ VIII 17). Da dieses kein Lehrer gestattet, meint sonach R. Eliezer, daß auch das erstere verboten ist.[1] Dann fragte

Babhâ kammâ VIII 12 entspricht nicht dem einfachen Wortlaute des Berichtes und rührt aus einer späteren Zeit der Tannaiten her, als diese es nicht mehr verstehen konnten, daß R. Gamaliel etwas ohne weiteres für erlaubt hielt, was ihnen als vollständig verboten galt.

[1] Die Unterredung scheint nur lückenhaft erhalten zu sein; denn nach ihrer ganzen Anlage müßte die als Antwort gestellte Frage des R. Eliezer von den Jüngern aufgenommen sein. Andererseits kann es nicht zweifelhaft sein, daß Schweinezucht verboten war, wie wiederum das Züchten von Hühnern in Babhâ kammâ VII 7 ohne jede Meinungsverschiedenheit als gestattet mitgeteilt wird, da es nur in Jerusalem wegen der Wahrung der levitischen Reinheit geweihter Lebensmittel untersagt wurde. Es müssen sonach zwei Fragen und zwei Antworten vorliegen: die eine, in der R. Eliezer mit dem Hinweise auf die Schweinezucht etwas für verboten, die andere, in der er anderes, wie Hühnerzucht, für erlaubt ansah. Es scheint mir, daß er das Züchten von Kleinvieh nach der Tempelzerstörung ebenso für erlaubt hielt, wie R. Gamaliel; er wollte jedoch die Aufhebung eines bestehenden Verbotes nicht aussprechen, weil er sie von seinen Lehrern nicht gehört hatte. (In Toß. Babhâ bathrâ I 9: רבי אלעזר אומר מגדל דבורים כמגדל כלבים, setzt R. Eleazar — nach den Ausgaben R. Nathan — das Züchten von Hunden als verboten voraus.) Das gleiche Vorgehen scheint mir R. Eliezer auch in der Frage über die Behandlung des Sündenbockes am Versöhnungstage beobachtet zu haben in Jomâ 66b, Toß. IV 14: שאלו את רבי אליעזר, חלה מהו שירכיבהו על כתיפו. אמר להם, יכול הוא להרכיב אני ואתם. חלה משלחו מהו שישלחנו ביד אחר. אמר להם, אהא בשלום אני ואתם. דחפו ולא מת, מהו שירד אחריו וימיתנו. אמר להם כן יאבדו כל איביך יי. וחכמים אומרים, חלה מרכיבו על כתיפו, חלה משלחו ישלחנו ביד אחר. דחפו ולא מת ירד אחריו וימיתנו. Statt zu antworten, erklärt er die vom Fragesteller angenommene Möglichkeit für ausgeschlossen und gibt überhaupt keine Antwort; aber er hält es sicherlich, genau wie der als die Weisen bezeichnete Lehrer für gestattet, einzugreifen, falls die angeführten Hindernisse eintreten. Nur wollte er es nicht ohne älteren Gewährsmann für erlaubt erklären. Ebenso verhält es sich in Toß. Jebham. III 3 mit der Frage und Antwort: שאלו את רבי אליעזר, ממזר מהו לחלוץ. אמר להם מהו לירש. ומהו לירש, אמר להם מהו לחלוץ, (in b. Jomâ 66b nach der handschriftlichen Überlieferung bei Rabbinowicz: אמרו לו, ממזר מהו ליבם, מהו לירש, nach Oxforder Handschriften: שאלו את רבי אליעזר, ממזר מהו לירש. אמר להן מהו ליבם. אמרו לו ומהו ליבם. אמר להן ומהו לירש.) Ebenso betreffs מהו לסוד את ביתו, worauf die Antwort מהו לסוד את קברו, wo er beides für zulässig hält, dieses aber nicht aussprechen will, weil es seine Lehrer nicht ausdrücklich gestattet haben. Das besagt, wie mir scheint, der Satz, der seine auffallenden Antworten begründen will: שלא אמר דבר שלא שמע מרבו, R. Eliezer hat nie einen Satz ausgesprochen, den

man ihn, ob Hühner gezüchtet werden dürfen, und er antwortete mit der Frage, ob Kleinvieh gezüchtet werden dürfe. Und als man ihn nun nach dem letzten Punkte befragte, antwortete er wieder mit der Frage, ob Hühner gezüchtet werden dürfen. Der Zirkel besagt mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß R. Eliezer das Züchten von Kleinvieh für gestattet hielt; das Verbot ist sonach ohne Zweifel älter.

Von wem es herrührt, ist allerdings auch nicht angedeutet. Es dürfte vielleicht in den letzten Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung erlassen worden sein; wahrscheinlich aus Gründen wirtschaftlicher, nicht religiöser Natur, als die Juden in Palästina die anstrengende, in ihrem Endergebnisse wenig ergiebige Landwirtschaft vernachlässigten, manche sie vielleicht ganz aufgaben und die einträglichere, leichtere Kleinviehzucht zu betreiben anfingen. Vielleicht wollten sie den auf die Bodenerträgnisse gelegten Steuern der Römer und der Habgier der vornehmen, gewalttätigen Priester entgehen, oder wurden sie durch die ununterbrochenen Kämpfe unter den letzten Prokuratoren an arbeitskräftigen Männern derart geschwächt, daß für die Bestellung des Bodens die erforderlichen Arme fehlten. Die jüdischen Behörden suchten dieses durch die die Kleinviehzucht beschränkenden Verfügungen zu verhindern; mit welchem Erfolge, ist nicht bekannt. Die Fragen an R. Eliezer und R. Gamaliel setzen das Verbot als allgemein und ohne örtliche oder sachliche Einschränkung voraus. Dagegen gestattet die Baraitha in Babhâ kammâ 79b[1] das Züchten von Kleinvieh im Buschwerk (Wald) in Palästina, in Syrien auch in bebauten Gegenden, ebenso im Auslande. Unmittelbar darauf lehrt wieder eine andere Baraitha:[2] Man darf Kleinvieh züchten in den Triften von Judäa und in der Trift im Gebiete Akkos. Und das gleiche enthält die Mischna Babhâ kammâ VII 7:[3] „Man darf in Palästina kein Kleinvieh züchten, aber man darf es in Syrien und in den Triften Palästinas tun," wo möglicherweise die fehlenden Wälder unter den Triften mitverstanden sind. Man

---

er nicht von seinem Lehrer gehört hatte, nämlich etwas bisher nicht Entschiedenes zu gestatten. Über die Frage an R. Eliezer: פלוני מהו לעולם הבא, die er hiernach ebenso bejaht hätte, vgl. das gaonäische Responsum in Jew. Quart. Review XVI 1904, 663.

[1] תנו רבנן, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בחורשין שבארץ ישראל, בסוריא אפילו בישוב, ואין צריך לומר בחוצה לארץ.

[2] תניא, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו. ואף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, אבל מגדלין בהמה גסה, לפי שאין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה. בהמה דקה אפשר להביא מחוצה לארץ, בהמה גסה אי אפשר להביא מחוצה לארץ. Toß. Babhâ kammâ VIII 11, Šebi'ith III 13.

[3] אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל.

suchte offenbar unter dem Drucke der veränderten Verhältnisse das erlaubte Gebiet immer mehr zu erweitern; schon um die Beobachtung des Verbotes zu fördern, da ארץ ישראל ganz Palästina, Judäa und Galiläa bezeichnet, hat man anfangs wahrscheinlich bloß das Gebiet von Akko, das die Grenze des Landes bildete, gestattet und erst später auch die Triften und Wälder innerhalb des Landes.[1]

2. Es verdient dieses um so mehr Beachtung, als R. Ismael — nach anderen Lesearten Simon[2] — שזורי in der Baraitha erzählt:[3] „Meine Eltern waren Ackerbesitzer in Ober-Galiläa und sind zugrunde gegangen, weil sie in Wäldern weideten und bürgerrechtliche Streitigkeiten als Einzelrichter entschieden; das erstere taten sie, obwohl die Wälder in der unmittelbaren Nähe ihrer Häuser lagen und der Weg zu denselben über ein Feld führte." Simon שזורי kennt, wie es scheint, die Erlaubnis nicht, in Wäldern unbeschränkt zu weiden; diese muß sonach erst später erteilt worden sein, in Ušâ oder erst in Sepphoris, wenn es auch nicht möglich ist, ihre Entstehungszeit, die zu kennen wichtig wäre, näher zu bestimmen. Andererseits führt eine Baraitha in Babhâ kammâ 80ᵇ 81ᵃ [4] die Zulässigkeit des Weidens in Wäldern auf die erste Autorität in Fragen des Feld- und Waldrechtes in Palästina, auf den Eroberer des Landes Josua zurück: „Zehn Dinge hat Josua (bei der Verteilung des Landes mit den Ackerbesitzern) vereinbart: daß man in Wäldern weiden, auf den Feldern Holz lesen, überall Gras sammeln darf — ausgenommen in Fönnkrautfeldern, — daß man überall jungen Pflanzungen die Spitzen abhacken darf, ausgenommen Olivenreisern ..."

---

[1] Bemerkt sei schon hier, daß für המגדל, den Züchter, einfach הרועה, der Weidende gesetzt wird, wobei nicht an den Hirten gedacht wird, z. B. Babhâ kammâ 80ᵃ, Toß. VIII 15 in der Baraitha: תנו רבנן, רועה שעשה תשובה אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר על יד על יד, Einen רועה, der Buße tun will, verpflichtet man nicht, alles auf einmal zu verkaufen, sondern er darf allmählich verkaufen. Und so ist auch der רועה in Synh. 25ᵇ, ʿAbodâ zarâ 26ᵃ in der Reihe der als Zeugen nicht Zuzulassenden zu verstehen.

[2] Das gleiche Schwanken zwischen Simon und Ismael ist in der talmudischen Literatur ungemein häufig; und die Handschriften zeigen es auch im Namen dieses Lehrers in Toß. Babhâ kammâ VIII 14; jer. Sotâ IX 24ᵃ 40 hat Simon, Midraš haGadôl zu Exod. 22 in der Stelle aus dem babylonischen Talmud Ismael .שזורי Merkwürdigerweise hat Toß. Terumâ V 6 beide Namen nebeneinander mit denselben Schwankungen.

[3] Babhâ kammâ 80ᵃ: מבעלי בתים שבגליל העליון היו בית אבא ומפני מה חרבו, שהיו מרעין בחורשין ודנין דיני ממונות ביחיד, ואף על פי שהיו להם חורשים סמוך לבתיהם, שדה קטנה היתה ומעבירין דרך עליה.

[4] תנו רבנן, עשרה תנאין התנה יהושע, שיהו מרעין בחורשין ומלקטין עצים בשדותיהם ומלקטים עשבים בכל מקום חוץ מתלתן וקוטמים נטיעות בכל מקום חוץ מגרופיות של זית .. jer. Babhâ bathrâ V 15ᵃ 10—40, Toß. Babhâ kammâ VIII 17—19.

Hieraus ist mit Sicherheit zu schließen, daß manche, vielleicht alle Bauern dagegen Stellung nahmen und die Lehrer sie durch den Hinweis auf Josua zu entwaffnen suchten.[1] Da hier auch das Fischen im Tiberiassee zu den Verfügungen Josuas gerechnet wird, ist der Ursprung der zehn Vereinbarungen Josuas in den galiläischen Lehrhäusern ziemlich wahrscheinlich. Durch dieselben werden Eingriffe in die Rechte einzelner im Interesse der Gesamtheit gerechtfertigt. Galiläa kannte das Verbot des Kleinviehzüchtens nicht, wie nicht nur der Bericht des R. Simon שזורי, den man als Ausnahme erklären könnte, sondern auch die an R. Jehuda b. Babhâ geknüpfte Erzählung beweist, am sichersten aber die Forderung des R. Jehuda an den Ḥaber, daß er kein Kleinvieh züchte. Deshalb fand das Verbot nach 136, als es die Lehrer aus Judäa mitbrachten, keinen Eingang, wie es auch die Baraitha in Sukkâ 29ª, Toß. II 5 bestätigt:[2] Wegen vier Vergehungen verfinstern sich Sonne und Mond: wegen der Fälschungen Schreibender, wegen falscher Zeugen, wegen der Züchter von Kleinvieh und wegen derer, die gute Bäume fällen." Da Unheil verkündende Erscheinungen damit begründet werden, hat das Verbot keinen Eindruck gemacht und standen die Lehrer den tatsächlichen Verhältnissen machtlos gegenüber, wie den falschen Aussagen und Fälschungen, die nicht vor ihre Gerichte kamen. Da die Kleinviehzüchter als Räuber bezeichnet werden, sind Viehbesitzer gemeint, die ihre Macht mißbrauchend auf den Feldern anderer, schwächerer Bauern rücksichtslos hausten und sich weder um deren Protest, noch um die von den Lehrern nachdrücklichst vorgetragenen Gesetze aus alter Zeit kümmerten;[3] R. Jehuda betrachtet sie als Ammêhaareṣ.

---

[1] Interessant sind hierfür die Sätze der Lehrer, darunter des R. Jehuda b. Babhâ über die Viehweide in Sifrê Deut. 43, 80ᵇ: ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שלא תהא מצטער למדברות. אתה אומר כן או אינו אלא ונתתי עשב בשדך לבהמתך כמשמעו, תלמוד לומר ואכלת ושבעת. הא מה אני מקיים ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שלא תהא מצטער למדברות. רבי יהודה בן בבא אומר, ונתתי עשב בשדך לבהמתך מן (צ"ל בין) התחומים. רבי שמעון בן יוחי אומר, ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שתהא גוזז ומשליך לפני בהמתך כל ימות הגשמים ואתה מונע ידך ממנה קודם לקציר שלשים יום והיא עושה ואינה פוחתת מדגנה, Die Thora sagt in Deut. 11, 15: Ich werde auf deinem Felde Kraut geben für dein Vieh, d. h. du wirst dich nicht plagen müssen auf den Triften. R. Jehuda b. Babhâ sagt: Ich werde dir Viehfutter auf deinem Felde zwischen den (Feld-) Grenzen geben. R. Simon b. Joḥai sagt: Du wirst während der ganzen Regenszeit das Getreide zu Futterzwecken mähen können und wenn du es dann nur 30 Tage vor der Ernte nicht mähst, wird das Getreide nicht im geringsten geschädigt sein.

[2] בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין, על כותבי פלסתר ועל מעידי עדות שקר ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל ועל קוצצי אילנות טובות.

[3] Vgl. die Baraitha in Peßaḥ. 50ᵇ, Toß. Bikkur. II 16: תנו רבנן, תגרי סימטא ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות ונותנים עיניהם בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם, und

3. R. Jehuda fordert vom Ḥaber, daß er nicht unmäßig im Geloben sei. Dieses setzt voraus, daß diese Unsitte in Galiläa herrschte, ohne aber daß sich das Wesen und die Natur derselben aus dem kurzen Satze erkennen ließe. R. Jehuda selbst erzählt jedoch von einer das Geloben betreffenden Unsitte in Galiläa, die vielleicht auch hier gemeint ist. Die Mischna Nedar. V 5 schreibt nämlich vor: Wer sich durch Bann jeden Genuß von einem anderen versagt, darf das allen gemeinsame Gut der Stadt genießen, wie den Marktplatz, das Bad, die Synagoge und deren Einrichtung und והכותב חלקו לנשיא auch von dem, der seinen Teil dem Fürsten verschrieben hat; R. Jehuda sagt:[1] Die Galiläer brauchen ihn nicht erst zu verschreiben, da es bereits ihre Väter für sie getan haben. Die Erklärung dieser Meldung enthält die Baraitha in Nedar. 48ª, wo R. Jehuda sagt:[2] Die Galiläer waren zänkisch und verschworen einander den Genuß ihres Besitzes; deshalb verschrieben ihre Väter ihren Besitz dem Fürsten und entzogen den Besitz den Verschwörenden." Falls die beiden Stellen zusammengehören, handelt es sich auch in der ersten nicht um Gelübde, die nicht erfüllt werden, sondern um Formen des Gelobens, durch die der eine im Zorne leichtfertig den Verkehr mit dem Nachbar sich verschwört, indem er diesem jeden Genuß seines Besitzes

---

Derekh'ereṣ XI: אחד קוצצי אילנות ומגדלי בהמה [דקה] ותגרי סימטא אינו רואה סימן ברכה לעולם, wo zu den Schädlingen fremder Felder noch ein Vertreter des Lebensmittelhandels hinzukommt. Derekh'ereṣ II: ואלו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא (ומלוה ברבית) והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם. Wozu die guten Bäume gefällt wurden, ist nicht ersichtlich; vielleicht rodeten die Eigentümer selbst ganze Baumpflanzungen, hauptsächlich wohl Oliven aus, um Getreide und Wein zu bauen, etwa weil infolge der Einwanderung der Judäer wegen des bar-Kochbakrieges das Ackerfeld höheren Wert erhielt, als Baumpflanzungen, oder um für ihre Herden Weiden zu gewinnen. Man könnte auch an Racheakte denken, wie Sifrê Deut. 17 zeigt: לא תגורו מפני איש, שמא תאמר, מתירא אני מפני איש פלוני שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי, תלמוד לומר לא תגורו, wozu es auch in Babhâ bathrâ Parallelen gibt. Die Schonung des fruchtbaren Baumes wird anknüpfend an Deut. 21, 19 in Sifrê Deut. 203 eingeprägt: כי האדם עץ השדה, מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן. רבי ישמעאל אומר, מכאן חס המקום על פירות האילן קל וחומר מאילן. Vgl. die Parallelstelle in der Mekhilthâ des R. Simon (angeführt aus dem handschriftlichen Midraš haGadôl in Hildesheimers Jubelschrift 23 von Hoffmann): לא תשחית את עצה, זה המכסיח. לנדוח עליו גרזן, זה הקוצץ. כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, זה העוקר. מיכן אמרו העוקר את האילן עובר על שלשה לאוין, vgl. Hoffmanns Note zur Stelle und Friedmann zur Sifrêstelle, deren Schluß, wie hier, מכאן bildet. Als ein großes Verbrechen wird das Fällen lustig grünender Bäume auch in Psalm. Salom. 12, 3 bezeichnet.

[1] רבי יהודה אומר, אין אנשי גליל צריכין לכתוב שכבר כתבו אבותיהם על ידיהם.

[2] אנשי גליל קנטרנין היו והיו נודרין הנאה זה מזה.

oder sich den Genuß vom Besitze seines Nachbars verbietet. Wohin der Mißbrauch häufigen Verschwörens in Form des Gelobens führt, betont die Baraitha in Nedar. 20ª:[1] „Gelobe nicht zu oft, denn sonst gelangst du zur Versündigung durch Schwüre; verkehre nicht mit dem Amhaareṣ, denn er setzt dir schließlich völlig Unverzehntetes vor; verkehre nicht mit dem Amhaareṣ-Ahroniden, denn er wird dir am Ende Priesterhebe zu essen geben, und sprich nicht zu viel mit Frauen, denn du gelangst sonst zu Ehebruch." Es sind genau dieselben Punkte, deren Beobachtung R. Jehuda vom Ḥaber fordert;[2] so daß unter Geloben, wie der Hinweis auf die Schwüre zeigt, nicht ein Versprechen an Gott, sondern das Verschwören jedes Genusses vom Nachbar zu verstehen wäre. Doch spricht diese Zusammenstellung eher dafür, daß die nicht minder verbreitete Unsitte gemeint ist, zu schwören in der Form, daß man sich etwas versagt. Und dafür kann ebenfalls auf einen Satz des R. Jehuda hingewiesen werden, der, falls er der Wirklichkeit entlehnt ist, einen Blick in die Verhältnisse Galiläas von dieser Seite gestattet. In Nedar. II 5 werden nämlich

[1] תנא, לעולם אל תהי רגיל בנדרים שסופך למעול בשבועות, ואל תהי רגיל אצל עם הארץ שסופך להאכילך טבלים, ואל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ שסופך להאכילך תרומה, ואל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף, vgl. oben S. 92, 3.

[2] Die Übereinstimmung der beiden Sätze würde R. Jehuda als den Urheber der anonymen Baraitha vermuten lassen. Aber wir haben bereits oben S. 92, 3 gesehen, daß nach Derekh'ereṣ I Abba Ḥilfai im Namen seines Vaters Ḥagrâ diesen Satz mitgeteilt hat. Es ist ganz aus diesen Verhältnissen Galiläas heraus gesprochen, wenn R. Simon b. Eleazar in 'Abôth di R. Nathan I 3ᵇ, 2. Rezension I 3ᵇ 4ª zur Beleuchtung der Sünde des ersten Menschen folgendes Gleichnis vorbringt: Jemand heiratete eine Proselytin und unterweist sie in ihren Pflichten: Meine Tochter, iß kein Brot, wenn deine Hände unrein sind, iß keine Frucht unverzehntet, entweihe den Sabbath nicht, sei nicht unmäßig im Geloben und gehe nicht mit einem fremden Manne; tust du eines von diesen Dingen, so stirbst du. Nun tut der Gatte selbst all dieses in ihrer Gegenwart (oben S. 168). Es sind die Forderungen, die an den Ḥaber gestellt werden, darunter die Mäßigung im Geloben. Beachtung verdient, daß, als R. Gamaliel II von Ptolemais nach Ekdippa reist, ein Mann ihn aufsucht, der sich ein Gelübde lösen lassen möchte (b. 'Erub. 64ᵇ, Toß. Peßaḥ. II 28, jer. 'Abodâ zarâ I 40ª 62). Ein Beispiel der Unsitte, sich leichtfertig eine Sache zu verschwören und sie dann doch zu genießen, führt aus vorhadrianischer Zeit Derekh'ereṣ VI an: Zu Simon b. Antipatros kamen Gäste, die er zu essen und zu trinken aufforderte; sie schworen jedoch bei der Thora, nichts zu essen und nichts zu trinken, aßen aber dann doch. Als sie Abschied nahmen, züchtigte sie Simon mit Schlägen. Von diesem sonderbaren Vorgehen des gastfreundlichen Mannes erhielten R. Joḥanan b. Zakkai und die Weisen Kenntnis und der erstere verwies Simon diese Behandlung von Lehrern; sein Jünger Josua übernahm es, Simon hiervon Mitteilung zu machen, und erfuhr nun auf seine Frage den Grund, weshalb Simon seine Gäste schlug.

Fälle behandelt, in denen der Gelobende sich durch eine unwahre Deutung seiner Worte in ebenso leichtfertiger Weise der Last seines Gelübdes entschlagen will, wie er dieses ausgesprochen hat:[1] Gelobt er durch Bann, sich eine Sache zu versagen, und erklärt nachher, er habe mit חרם ein Netz, mit קרבן ein Geschenk für Könige, mit עצמי einen Knochen gemeint; versagt er sich jeden Genuß von seiner Frau und erklärt dann, er habe seine erste Frau gemeint, die er entlassen hatte, so läßt man sich in keine weitere Erörterungen mit ihm ein; tut man es doch, so bestrafe man ihn und erschwere ihm die Sache, sagt R. Meir. Die Weisen (R. Jehuda) sagen: Da solche Ausflüchte keinen Grund für die Lösung eines Gelübdes abgeben, so suche man irgend einen anderen und belehre diese Leute, daß sie bei Gelübden nicht so leichtfertig seien. Ebenso in Nedar. II 1: Wenn jemand seiner Frau sagt: Du seist mir verboten wie meine Mutter, so suche man irgend einen Grund zur Lösung des Gelübdes von einer anderen Seite, damit er das Gelübde selbst nicht leichtfertig behandle (vgl. die Baraitha Nedar. 14ª). Besonders häufig dürfte diese Art des Verschwörens beim Manne seiner Frau gegenüber gewesen sein, durch die er sie von jedem Verkehre mit den Nachbarinnen abschloß. Denn in Kethub. VII 1—5, Toß. VII 2—6 suchen R. Meir, R. Jehuda und R. Joßê diese unleidlichen Verhältnisse im Interesse der Frau zu regeln. Seltener war der Fall, daß die Frau selbst sich solchen Verkehr versagte (b. Kethub. 72ª).

Dagegen war Geloben im eigentlichen Sinne des Wortes im allgemeinen eine Untugend der Frauen. Denn R. Meir sagt in der Baraitha in Kethub. 72ª: Wer von seiner Frau weiß, daß sie gelobt und es nicht hält, soll sie absichtlich erzürnen, damit sie das Gelübde in seiner Gegenwart wiederhole und er Gelegenheit gewinne, dasselbe aufzuheben. Die Weisen bemerken dazu: Man wohnt nicht mit einer Schlange im selben Neste.[2] Und die Mischna Kethub. VII 6 zählt das Geloben und Nichthalten zu jenen Vergehungen der Frau,

---

[1] נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בהרמו של ים, בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות מלכים, הרי עצמי קרבן ואמר לא נדרתי אלא בעצם שהנחתי לי להיות נודר בו, קונם אשתי נהנית לי ואמר לא נדרתי אלא באשתי הראשונה שגרשתי, על כולן אין נשאלין להן ואם נשאלו עונשין אותן ומחמירין עליהן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, פותחין לו פתח ממקום אחר ומלמדין אותן כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. Vgl. Wellhausen, Einleitung in die Evangelien 54.

[2] R. Meir sagt in Toß. Ḥullin II 17, b. 2ª, Nedar. 9ª, jer. I 36ᵈ 35, Sifrê Deut. 265 (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 46, 3): Besser als zu geloben, — ob du das Gelübde hältst, oder nicht, — ist, überhaupt nicht zu geloben. In Negaʿim II 5 heißt es: Man darf die Gelübde jedermanns lösen, nur die eigenen nicht; R. Jehuda sagt: Auch nicht die Gelübde seiner Frau, die sie in Beziehung zu anderen Leuten hat. Vgl. Toß. Negaʿim I 10.

derentwegen sie der Mann ohne Ausbezahlung ihrer Ehepakten entlassen darf. Und in Gittin IV 7 wird die Frage erörtert,[1] ob der Mann seine Frau, die er wegen ihrer Gelübde entlassen hat, wieder heiraten kann. R. Jehuda sagt: Wissen viele von dem Gelübde, darf er die Frau nicht wieder ehelichen; R. Meir sagt: Wenn das Gelübde, um gelöst zu werden, erst einer Untersuchung seitens des angegangenen Lehrers bedarf, kann der Mann die Frau nicht wieder heiraten. R. Joßê b. R. Jehuda erzählt: In Ṣidon sagte ein Mann seiner Frau: Jeder Genuß sei mir versagt, wenn ich dich nicht entlasse; er entließ die Frau und die Weisen gestatteten ihm, sie wieder zu heiraten aus Rücksicht auf das Leben. In jer. Kethub. VII 31[b] 68 sagt R. Jehuda: Wegen der durch Gelübde begangenen Sünden sterben die Kinder.[2] Auch das leichtfertige Schwören der Frauen

---

[1] המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, משום נדר לא יחזיר. רבי יהודה אומר, כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר ושלא ידעו בו רבים יחזיר. רבי מאיר אומר, כל נדר שצריך חקירת חכם לא יחזיר. . אמר רבי אלעזר, לא אסרו זה אלא מפני זה. אמר רבי יוסי ברבי יהודה, מעשה בצידון באחד שאמר לאשתו קונם אם איני מגרשך וגרשה, והתירו לו חכמים שיחזירנה מפני תקון העולם; vgl. die Erörterungen in b. Gittin 46[a], an denen R. Meir und R. Eleazar b. R. Joßê teilnahmen.

[2] תני בשם רבי יודן, בעון נדרים הבנים מתים דכתיב לשוא הכיתי את בניכם. Die Methode des Predigers — und schon des Propheten, – das augenblicklich herrschende Unglück als Strafe für Sünden der Gegenwart zu erklären und dadurch die Beobachtung der vernachlässigten Satzungen zu erwirken, finden wir bei den Lehrern in Ušâ auch in Sabb. II 6: Wegen dreier Vergehungen sterben die Frauen bei Geburten: weil sie nicht auf das Gesetz der Menstruierenden, auf die Teighebe und auf das Anzünden der Lampe genau achten. Der Urheber dieses Satzes ist nach Sabb. 32[a] unten, Toß. II 10, jer. II 5[b] 48: תנו רבנן, על שלש עבירות נשים מתות יולדות. רבי אלעזר אומר נשים מתות ילדות. תניא, רבי יוסי אומר שלשה בדקי מיתה נבראו באשה, נדה וחלה והדלקת הנר, wahrscheinlich R. Joßê. Beachtung verdient, daß Kethub. VII 6 als Scheidungsgründe neben der Nichterfüllung von Gelübden das Nichtverzehnten, das Verschweigen der Menstruation und das Nichtausscheiden der Teighebe seitens der Frau aufzählt und daß in b. Kethub. 72[a] R. Jehuda es ist, der sagt: Wer von seiner Frau weiß, daß sie die Teighebe nicht ausscheidet, soll es selbst tun. Und R. Simon b. Joḥai, der Kollege des R. Jehuda sagt in Šebu'oth 18[b]: כל שאינו פורש מאשתו סמוך לוסתה, אפילו הווין לו בנים כבני אהרן מתים, דכתיב והזרתם את בני ישראל וכתיב והדוה בנדתה, וסמוך ליה אחרי מות שני בני אהרן, Wer sich von seiner Frau nicht schon vor ihrer Periode fernhält, dem sterben die Söhne, selbst wenn sie denen Ahrons gleichen, nach der Zusammenstellung von Lev. 15, 31 + 16, 1. Und auch R. Nathan in Ušâ verweist in Sabb. 32[b] oben auf den Tod der Frau als Strafe für die Nichterfüllung von Gelübden, wie im folgenden Tannaitengeschlecht R. Eleazar b. R. Simon und Rabbi auf den Tod der Kinder. R. Neḥemia, der Kollege des R. Jehuda, gibt als Grund für den Tod der Kinder Haß ohne Grund, R. Meir die Vernachlässigung der Mezuza und R. Jehuda die der Tefillin an. Aus diesen Stellen geht einerseits die große Sterblichkeit der Kinder um diese Zeit hervor und wir haben auch die Bräune als die gefährliche

in Form des Gelobens,[1] allerdings als Eid vor Gericht, wird getadelt in der Baraitha in jer. Gittin IV 45c 63:[2] Die Witwe erhält ihre Ehepakten aus dem Nachlasse des Mannes nur nach geleistetem Eide, daß sie noch keinen Abschlag erhalten hat, ausbezahlt; da man sie nicht beeiden wollte, führte R. (Simon b.) Gamaliel (Gittin IV 3) ein, daß sie statt des vorgeschriebenen Eides auf Verlangen der Waisen sich durch Gelübde jeden Genuß vom Vermögen derselben versage, worauf sie ihre Ehepakten erhält. In früherer Zeit

---

Krankheit im gleichen Zusammenhange kennen gelernt (S. 27 ff.). Andererseits sehen wir, daß die Frauen in Galiläa die Menstruation nicht streng genug beobachteten, und werden nun verstehen, warum alle Amhaareṣfrauen den Lehrern als hochgradig unrein und die Männer als von ihren Frauen verunreinigt galten.

[1] In Gittin 35a erzählt Rabh, offenbar aus Palästina, d. h. Galiläa folgende Geschichte: „In einem Hungersjahre gab einer einer Witwe einen Golddenar in Verwahrung und sie legte diesen in einen Krug mit Mehl. Sie vergaß bald, daß sie das Geldstück dorthin gelegt hatte, buck das Mehl zu Brot und gab dieses einem Armen. Nach einer Zeit verlangte der Mann seinen Golddenar; da sprach die Frau: יהנה סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום, Möge Todesgift eines meiner Kinder vernichten, wenn ich deinen Golddenar genossen habe. Man erzählt, daß bald darauf eines ihrer Kinder starb. Als die Weisen davon hörten, sagten sie: Wenn es jemand, der wahr schwört, so ergeht, wie erst einem, der falsch schwört." Selbst wenn die ganze Geschichte erfunden ist, kennzeichnet sie die in Galiläa herrschende Unsitte, die Rabh aus eigener, langjähriger Beobachtung gekannt hat. Bekannt ist R. Tarfons Beteuerungsformel: אקפח את בני, ich möge meine Kinder verlieren, in Sifrâ zu Lev. 1, 5 p. 6b 5, jer. Jomâ I 38d 42, Sifrê Num. 75, Sabb. 116a, Toß. Ḥagigâ III 36, 'Ohal. XVI 1. Vgl. auch noch den Satz des R. Eleazar b. ʿAzarja in Mekhilthâ 19a: עוד כלל זה דרש, לכן הנה ימים באים נאום יי לא יאמר עוד חי יי וגו׳, למה הדבר דומה, לאחד שהיה מתאוה לבנים ונולדה לו בת, נודר בחייה, חזר ונולד לו בן, הניח הבת והיה נודר בחיי הבן, wo der Schwur beim Leben des Kindes als נדר bezeichnet wird. In Babhâ kammâ 80a lautet eine Baraitha: וכן מי שנדר ליקח בית וליקח אשה בארץ ישראל אין מחייבין אותו ליקח מיד עד שימצא את ההוגנת לו. ומעשה באשה אחת שהיה בנה מיצר לה וקפצה ונשבעה כל מי שיבוא איני מחזירתו, wo נדר und נשבעה offenbar gleichbedeutend sind. In der Tat hat die Parallelstelle in Toß. Babhâ kammâ VIII 16 für נשבעה einen Ausdruck des Verschwörens als Gelübde: אמרה קונם כל מי שישלה אלי איני מחזירתו. Vgl. auch den Satz des R. Jehuda in Toß. Synh. V 1.

[2] אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה. נמנעו מלהשביעה, התקין רבן שמעון בן גמליאל שתהא נודרת ליתומין כל מה שירצו וגובה את כתובתה. בראשונה היו נשבעות לשקר וקוברות את בניהם שנאמר לשוא הכיתי את בניכם, ועוד שאימת נדרים עליהן יותר מן השבועות. Das Verschwören des Genusses von einer Sache statt des Eides bei Männern, die beschwören, daß sie ihre Frau nicht übervorteilen, auch in ʿArakh. VI 1: המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה, רבי אליעזר אומר כשיגרשנה ידיר הנאה, רבי יהושע אומר אינו צריך. כיוצא בו אמר רבן שמעון בן גמליאל, אף הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידיר הנאה שמא עשה קנוניא על נכסיו של זה ויחזיר את אשתו. Diese Institution bei Geldforderungen ist schon in Jamnia geschaffen worden; in Gittin IV 3 wird sie als Schöpfung des R. Gamaliel, des Alten angeführt.

schworen Frauen falsch und verloren zur Strafe dafür ihre Kinder; auch zeigten sie größere Achtung vor solchen Gelübden, als vor Eiden.

4. Was die anderen Forderungen des R. Jehuda an den Ḥaber betrifft, so ist die letzte, daß dieser nicht unmäßig in Scherz sei, nach der Parallelstelle in 'Abôth di R. Nathan[1] in Scherz mit Frauen, wie ja die andere Parallele in der Baraitha in Nedar. 20ª dafür hat: Sprich nicht mit Frauen, damit du nicht zu Ehebruch gelangst.[2] Von Unzucht in galiläischen Städten vor der Tempelzerstörung berichtet jer. Ta'anith IV 69ª 48:[3] „Drei Städte gab es, deren קטמוס auf Wagen nach Jerusalem ging: Kabhûl, Siḥin und Migdal-Ṣabb'ajâ, und alle drei wurden zerstört; Kabhûl wegen Streitigkeiten, Siḥin wegen Zauberei und Migdal-Ṣabb'ajâ wegen Unzucht." Und vorher heißt es: „Tûr-Simon wurde zerstört nach einigen wegen Unzucht, nach anderen, weil die Bewohner Ball spielten." Und ein Lehrer der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts macht die früher genannten Laster für das über Palästina hereingebrochene Unglück verantwortlich (Sotâ IX 13):[4] „R. Simon b. Eleazar sagt: Die Nichtbeach-

---

[1] 2. Rezension XXXIII 36ªᵇ: אל תבוא לידי שחוק שלא תבוא לידי עבירה, wo עבירה dem ניאוף entspricht, wie sehr häufig.

[2] ואל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף. Dieselbe Bedeutung hat שחוק in 'Abôth III 13: שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, vgl. die Äußerung des R. Akiba zu Genes. 21, 9 in Genes. rab. 53, 11: אין מצחק אלא גלוי עריות.

[3] שלש עיירות היה קטמוס שלהן עולה לירושלים בעגלה, כבול ושיחין ומגדל צבעיא, ושלשתן חרבו, כבול מפני המחלוקת, שיחין מפני כשפים, ומגדל צבעיא מפני הזנות. Midr. Threni rab. zu 2, 2 für קטמוס: טימס, die Ausgabe Bubers 53ᵇ: שלש עיירות במשמרות היה, was offenbar aus dem Fremdworte verderbt wurde; Krauß, Lehnwörter II 263ᵇ: Steuer.

[4] רבי שמעון בן אלעזר אומר, הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח, המעשרות נטלו את שומן הדגן, וחכמים אומרים, הזנות והכשפים כילו את הכל. In Sabb. 130ª sagt R. Simon b. Gamaliel: כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה . . . עדיין עושין אותה בשמחה, וכל מצוה שקבלו עליהם בקטטה כגון עריות . . . עדיין עושין אותה בקטטה, Jedes Gebot, das die Israeliten in der Wüste bereitwillig angenommen haben, wie das der Beschneidung, erfüllen sie bis heute freudig; dagegen jene Gebote, die sie nur widerwillig angenommen haben, wie das über verbotenen ehelichen Umgang, erfüllen sie auch jetzt mit Widerwillen. (In Sifrê Deut. 76 ist als Autor Rabbi, in Jalkut zu Deut. 12 § 884 R. Simon genannt; offenbar ist nach Rabbi der Name Simon aufgefallen. Aber da fehlen die Beispiele und Mekhilthâ des R. Simon 162, 17 hat andere, (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 329, 7), so daß ursprünglich überhaupt keine gestanden haben dürften). Unter עריות ist hier Unzucht im allgemeinen zu verstehen; und daß Galiläa in diesem Punkte zu Klagen Anlaß gab, zeigt auch der Satz des Eliezer haKappâr in Mekhilthâ 5ª, Peßikthâ 83ᵇ, Lev. rab. 32, 5, Cant. rab. zu 4, 12: וכי לא היו בידם של ישראל ארבעה מצות שאין כל העולם כולו כדאי בהם, שלא נחשדו על העריות ולא על לשון הרע ולא שנו את שמם ולא שנו את לשונם, Haben denn die Israeliten nicht vier Verdienste gehabt, die von allergrößter Bedeutung waren? Sie waren nämlich nicht der Unzucht und der Verleumdung verdächtig und haben ihre Namen und ihre Sprache nicht gegen

tung der levitischen Reinheit hat den Früchten Geschmack und Geruch genommen, die der levitischen Abgaben hat dem Getreide das Fett entzogen; die Weisen sagen: Unzucht und Zauberei haben alles vernichtet." Dieses spricht gleichfalls dafür, daß dieser ungenannte Tannaite in Galiläa Unzucht zu tadeln hatte.[1] Aus Sepphoris

---

andere vertauscht. Die auffällige Betonung der Wichtigkeit dieser Tugenden läßt mich keinen Augenblick daran zweifeln, daß zur Zeit des Eliezer haKappâr dieselben Tugenden besonders mißachtet wurden, die Juden also unzüchtig und verleumderisch waren, ihre Namen und ihre Sprache veränderten. Für die Änderung der Namen in griechische und römische, für die in der Mekhilthâ auch einige Beispiele angeführt werden, haben wir eine merkwürdige Belegstelle, die zugleich die Richtigkeit des Schlusses auf die Zeitverhältnisse bestätigt. Kaiser Caracalla gestattete im Jahre 212 allen Freien gesetzlich die Umänderung ihres Namens (Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserreiches I 2, 750, Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 304. 306). Und da Eliezer haKappâr ohne Zweifel im Jahre 212 in Sepphoris und Cäsarea lehrte, ist es wohl klar, daß er in seinem Satze dagegen eifert, daß die palästinischen Juden von der Erlaubnis des Kaisers ausgiebigen Gebrauch machten. Und auch was seine Worte über die Sprache der Juden betrifft, ist auf die Äußerung des zeitgenössischen Patriarchen R. Jehuda I. in Sepphoris in Sotâ 49[b] hinzuweisen: Im Lande Israel ist der Gebrauch der syrischen Sprache unberechtigt; man bediene sich entweder der heiligen Sprache oder der griechischen. Fast scheint es, daß Eliezer haKappâr, wie in mehreren anderen Fragen, auch hierin gegen die Bestrebungen und die Richtung des Patriarchen sich gewendet hat. Denn dieser wollte seine Vorliebe für das Griechische und Römische auch dem Volke mitteilen und bekämpfte die aramäische Volkssprache. Für das Hebräische tritt auch R. Meir ein in jer. Šekal. III Ende: תנא בשם רבי מאיר, כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקודש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא קריאת שמע בבקר ובערב יהא מבושר שבן העולם הבא הוא. Ebenso in Sifrê Deut. 46 ein ungenannter Tannaite: ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, בניכם ולא בנותיכם, דברי רבי יוסי בן עקביא. מכאן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו לשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו, (über die Lesearten siehe Friedmann zur Stelle). Vgl. auch die Baraitha in jer. Sukkâ III Ende 54[a] 55: יודע לדבר אביו מלמדו (לשון) תורה. Es liegt nahe, in den Personen, die ihre Namen und ihre Sprache änderten, in erster Reihe die Wohlhabenden zu vermuten, die das römische Bürgerrecht erlangen wollten; ebenso in den Verleumdern und Unzüchtigen.

[1] Zauberei wird besonders den Frauen Galiläas vorgeworfen in jer. Kidduš. IV 66[c] 33 in der Baraitha: תני רבי שמעון בן יוחי, הכשר שבגוים הרוג, הטוב שבנחשים רצץ את מוחו, הכשרה שבנשים בעלת כשפים, אשרי מי שעושה רצון המקום, R. Simon b. Joḥai sagte: Den besten Heiden töte, der besten Schlange zerschmettere das Gehirn, die frommste Frau treibt Zauberei, heil dem, der den Willen Gottes erfüllt. R. Simon sagt auch in ʿErub. 64[b] zu der Vorschrift, daß man auf der Straße liegendes Brot nicht liegen lassen dürfe, לא שנו אלא בדורות הראשונים שאין בנות ישראל פרוצות בכשפים, אבל בדורות האחרונים שבנות ישראל פרוצות בכשפים מעבירין, es könne dieses nicht für die Gegenwart gelten, weil die jüdischen Frauen ungemein viel Zauberei treiben. (In jer. ʿAbodâ zarâ I 40[a] 61 von R. ʾAbhahû,

werden bemerkenswerte Belege herrschender Unzucht berichtet, die sich wohl zum Teile auf die in einer größeren Stadt vorkommenden Zustände zurückführen lassen, aber auch die damaligen Verhältnisse kennzeichnen. In Synh. 19ª erzählt Rami b. 'Abbâ, daß R. Joßê, (ein Sepphorenser, der Mitglied des Lehrhauses in Ušâ war), wegen eines Vorkommnisses verfügt hat, daß der Sohn nicht hinter seiner Mutter über die Straße gehe. Raši ergänzt den unvollständigen Bericht, offenbar auf Grund alter Überlieferung bei den Gaonen, daß unzüchtige Leute einer Frau das hinter ihr gehende Kind genommen und dadurch sie selbst in ein Haus gelockt und geschändet haben. Ferner hat R. Joßê in Sepphoris verfügt, daß die Frauen in den Abtritten sprechen sollen, damit man sie nicht verdächtige, mit einem Manne beisammen zu sein.[1] Solche Zustände fand R. Joßê nach seiner Rückkehr aus den judäischen Lehrhäusern in Sepphoris vor und es ist begreiflich, daß er sie zu verbessern suchte[2] und

---

vgl. auch Bacher, Agada der Tannaiten II 87, 2.) In Toß. ʿAbodâ zarâ VIII 6 sagt er, daß zu den noachidischen Gesetzen auch das Verbot der Zauberei gehöre. In Berakh. 53ª heißt es in der Baraitha: תנו רבנן, היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, אם רוב נכרים אינו מברך, אם רוב ישראל מברך. רבי יוסי אומר אפילו רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים, Wenn jemand außerhalb der Stadt wandelnd Gewürzgeruch verspürt, soll er keinen Segen über Wohlgerüche sprechen, wenn die Bevölkerung der Stadt zum größeren Teile aus Nichtjuden besteht; ist dieselbe zum größeren Teile jüdisch, soll er den Segen sprechen. R. Joßê sagt: Selbst wenn die Bevölkerung zum großen Teile jüdisch ist, soll er den Segen nicht sprechen, weil die jüdischen Frauen zu Zauberzwecken Räucherwerk verbrennen. (Die Varianten im Wortlaute der Stelle, die für unsere Frage ohne Belang sind, siehe bei Rabbinowicz.) In der Baraitha Sabb. 33ª unten: תנו רבנן, שלשה מיני הדרוקן הן, של עברה עבה ושל רעב תפוח ושל כשפים דק, Drei Arten von Wassersucht gibt es: als Strafe für Unzucht ist der Kranke dick, von Hunger geschwollen, für Zauberei dünn. Beachtenswert ist die Zusammenstellung von Unzucht und Zauberei. In Sifrê Deut. 26 gibt ein Kollege des R. Simon b. Joḥai — nach der Parallelstelle in Lev. rab. 31, 4 R. Jehuda — folgendes Gleichnis: Ein König verfügte, daß jeder, der Feigen des Brachjahres ißt, auf dem Campus herumgeführt wird. Nun übertrat eine Frau aus gutem Hause das Verbot und man führte sie auf dem Campus umher. Da bat sie den König, ihr Vergehen den Leuten bekanntzugeben, damit die Prinzen nicht meinen, sie habe Unzucht oder Zauberei getrieben.

[1] Es ist zu bemerken, daß in jer. Megillâ IV 75ª 28 als eine der zehn Verfügungen Ezras angegeben wird, daß die Frauen im Abtritte miteinander sprechen.

[2] Aus Sepphoris erzählt von ehelichem Umgange zwischen Mutter und Sohn, zwischen Bruder und Schwester — doch offenbar von Nichtjuden — der Sohn des Sepphorensers R. Joßê, R. Ismael in jer. Maʿaßer šeni IV 55ᵇ 58, b. Berakh. 56ᵇ. Derselbe sagt in 'Abôth di R. Nathan XXXVIII 58ª: כל זמן שישראל פרוצים בעריות שכינה מסתלקת מביניהם .. In jer. Berakh. III 6ᶜ 28 werden Fälle

daß R. Jehuda von dem Ḥaber in Galiläa verlangte, daß er nicht zu viel mit Frauen scherze.

5. Zur Forderung des R. Jehuda an den Ḥaber, daß er sich nicht an Toten verunreinige, ist zu bemerken, daß dieses dem Nichtpriester die Pflicht des Ahroniden auferlegt, wofür der Grund nur die Wahrung der levitischen Reinheit sein kann. Diese aber ist, wie wir bereits gesehen, entweder wegen der Priesterhebe und der Ahroniden, oder wegen der levitisch reinen Lebensmittel des Mannes selbst notwendig. Die Forderung ist nun nicht nur wegen der Seltenheit der Beobachtung der levitischen Reinheit bei Nichtpriestern auffallend, sondern auch deshalb, weil R. Jehuda selbst es als eine Pflicht ansah, an Leichenbegängnissen teilzunehmen. In Kethub. 17[a] schreibt nämlich eine Baraitha vor: Man unterbreche das Thorastudium wegen des Hinaustragens einer Leiche (zum Grabe) und wegen der Einführung der Braut (in das Haus ihres Gatten); man erzählt von R. Jehuda b. Ilai, daß er in beiden Fällen das Thorastudium unterbrach. Und noch bestimmter in der Baraitha in Semaḥ. XI: Man unterbricht das Thorastudium nicht wegen eines Toten oder einer Braut; Abba Saul sagt: Die fromme Tat hat vor dem Studium den Vorzug. Und so ging auch R. Jehuda vor: wenn er eine Leiche oder eine Braut in dem sie begleitenden Zuge kommen sah, blickte er seine Jünger an und sprach: Die Tat geht dem Studium vor. Und R. Meir (Kethub. 72[a], Toß. VII 6, nach jer. VII 31[b] 54, Toß. Megillâ IV 16 im Namen des R. Akiba, Kohel. rab. zu VII 2 anonym) hat anknüpfend an Kohel. 7, 2 gesagt: Wer andere beklagt, den wird man beklagen, wer andere begräbt, den wird man begraben, wer andere beweint, den wird man beweinen, wer andere zu Grabe geleitet, den wird man zu Grabe geleiten, wer anderer Leiche trägt, dessen Leiche wird man tragen.[1] Hinzu kommen noch andere Sätze über den sogenannten מת מצוה, den Toten ohne Angehörige, den zu bestatten jedem zur besonderen Pflicht gemacht wird. Nirgends, soweit ich sehe, findet sich selbst bei den Tannaiten strengster Richtung im levitischen Reinheitsgesetze eine Spur der

---

von Unzucht mit einer Ehefrau und mit einer Sklavin des Patriarchen Rabbi berichtet. R. Ḥanina, der Sepphorenser, sagt in Babhâ meṣiʿâ 58[b] unten: Drei verfallen unrettbar der Hölle: der Ehebrecher, wer seinen Nebenmenschen beschämt und wer ihm einen Schimpfnamen beilegt. Die Zusammenstellung und die Übertreibung der Größe der Sünden zeigen, daß es sich um die Bekämpfung herrschender Unsitten handelt.

[1] דברים של מיתה, דספד יספדוניה דקבר יקברוניה דידל ידלוניה דלואי ילווניה דטען יטענוניה, vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I 324, 1.

Forderung, daß z. B. ein Gesetzeslehrer, wie R. Jehuda, den man sicherlich zu den Ḥaberen rechnen darf, sich an dem Tragen einer Leiche zum Grabe nicht beteiligen solle. All dieses führt, wie andere Erwägungen oben, zu dem Schlusse, daß der Ḥaber des R. Jehuda ein Ahronide ist oder daß ihm hier nur die unmittelbare Beschäftigung mit dem Toten, wie das Waschen, Ankleiden und Tragen desselben verboten wird. Ist denn nicht — so wird man augenblicklich einwenden — diese Forderung im Falle eines Ahroniden selbstverständlich? Allerdings in der Theorie; wie verhielt sich aber der galiläische Ahronide dazu?[1] Zunächst ist eine Kontroverse zwischen Lehrern der vorhadrianischen Zeit über den Sinn von Lev. 21, 2 ff. anzuführen: R. Ismael meint, der Ahronide dürfe sich am Leichname seiner nächsten Blutsverwandten verunreinigen, R. Akiba dagegen sagt, er müsse es tun (Sotâ 3^a).[2] R. Akiba geht in dieser seiner Ansicht über das Zurücktreten der levitischen Reinheit der Ahroniden hinter die Pflicht, einen Toten zu bestatten, noch viel weiter, indem er erklärt,[3] die Vorschrift, die dem Hohepriester und dem ihm gleichstehenden Naziräer verbietet, sich an

[1] In Toß. Bekhor. III 12 steht nach drei Bestimmungen, die ausschließlich Ahroniden zum Gegenstande haben (S. 175), noch folgender Punkt: החשוד להיות מטמא למתים נאמן הוא על ציון קברות, Wer verdächtig ist, sich an Toten zu verunreinigen, ist doch vertrauenswürdig hinsichtlich der zuverlässigen Bezeichnung von Grabstätten. Wer anders soll hier gemeint sein, als Ahroniden, denen allein es nach dem Gesetze verboten ist, sich an Toten zu verunreinigen, die nun aber sich verdächtig gemacht haben, daß sie sich über dieses Verbot hinwegsetzen? Vgl. Seite 81, 1.

[2] לה יטמא, רשות, דברי רבי ישמעאל, ורבי עקיבא אומר חובה. In Zebaḥ. 100^a lautet eine Baraitha: תניא, לה יטמא, מצוה. לא רצה, מטמאין אותו בעל כרחו. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא ונמנו אחיו הכהנים וטמאוהו בעל כרחו, Der Priester verunreinige sich an seiner Schwester, das ist Pflicht; will er sich nicht verunreinigen, so verunreinigt man ihn gegen seinen Willen. So trug es sich zu, daß sich der Priester Josef an dem Leichname seiner Frau, die am 14. Nissan gestorben war, nicht verunreinigen wollte; da verunreinigten ihn seine Priestergenossen mit Gewalt. Vgl. Semaḥ. IV 8 (Sifrâ zu Lev. 21, p. 94^a), wo die Regel und die Kontroverse angeführt werden: על כל אלה שאמרו כהן מטמא אינו רשות אלא חובה. רבי שמעון (lies רבי ישמעאל) אומר רשות. רבי יהושע אומר חובה. מעשה ביוסף הכהן .... vgl. auch Weiß in דור דור ודורשיו I 46, 2.

[3] Zebaḥ. 100^a: תניא, רבי עקיבא אומר, נפש, מת, אלו הקרובים, לאביו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאמו, היה כהן והוא נזיר, לאמו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו, שאם היה כהן גדול והוא נזיר, לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. ולאחותו, מה תלמוד לומר, הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יטמא, אמרת לא יטמא. יכול כשם שלא יטמא לאחותו כך אין מטמא למת מצוה, תלמוד לומר ולאחותו, לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. Sifrâ zu Lev. 21, 1 p. 93^c 3, Nazir 48^a, jer. VII Anfang: לנפש לא יטמא בעמיו, בזמן שעמיו שם אינו מיטמא, מיטמא הוא למת מצוה. Vgl. noch b. Moëd kat. 20^b, Semaḥ. IV 31 und Geiger, Jüd. Zeitschrift IV 1866, 106.

den Leichen seiner nächsten Blutsverwandten zu verunreinigen, gelte nicht gegenüber einem Toten, der keinen Angehörigen hat, und selbst wenn der Hohepriester ein Naziräer wäre. Hiernach könnte ein Ahronide Berufstotengräber für Tote gewesen sein, deren sich niemand annahm, wie wir dieses in der Tat bereits (Seite 81, 1) angenommen haben.

Es fehlen zwar ausdrückliche Nachrichten darüber, daß die galiläischen Ahroniden im allgemeinen sich über das Verbot in Lev. 21, 1 ff., als nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr in Kraft, hinweggesetzt haben. Aber der unreine Priester in der Baraitha Jebham. 99[b], Toß. Terum. X 18, dem man Priesterhebe auf der Tenne nicht zuwenden darf, wird nach dem Zusammenhange kaum der nur augenblicklich zufällig Verunreinigte sein. Dafür sprechen die genauen Vorschriften über die Fälle, wann sich ein Ahronide verunreinigen darf (Jebham. 99[b]). Hinzu kam, daß die galiläischen Ahroniden auch auf die für sie und ihre Nachkommenschaft wichtige Prüfung des Stammbaumes ihrer Frauen nicht achteten, weil ihnen an der Stellung der Priesterschaft nichts lag. Es ging hierin auch soweit, daß Ahroniden ihre Zugehörigkeit zu diesem Stamme nicht mehr kannten. Erst die Verlegung der Lehrhäuser aus Judäa nach Galiläa brachte Wandel in diese Zustände und die Lehrer suchten das Bewußtsein der priesterlichen Abkunft und Stellung und gleichzeitig auch der ungewohnten Pflichten der Ahroniden zu wecken. In Kethub. II 8 lesen wir nämlich: R. Jehuda sagt: Man erklärt niemand für einen Ahroniden auf Aussage nur eines Zeugen; R. Eleazar bemerkt hierzu: Dieses gilt bloß, wenn gegen die Zugehörigkeit des Mannes zum Stamme der Ahroniden sich Widerspruch erhebt, sonst genügt auch ein Zeuge. R. Simon b. Gamaliel sagt im Namen des Priesterhauptmannssohnes Simon: Man erhebt zur Priesterschaft auf Aussage auch nur eines Zeugen. Und in Kethub. 28[b] erzählt eine Baraitha: Im Orte des R. Jehuda hat man Leute, die nachwiesen, daß sie Priesterhebe bekamen, als Ahroniden anerkannt, dagegen im Orte des R. Joßê nicht (vgl. Toß. Kethub. II 3). Und eine weitere Baraitha meldet: „R. Eleazar b. R. Ṣadok (Joßê, nach jer. II 26[d] 10 R. Ismael b. R. Joßê) erzählte: Ich habe nur einmal über die Zugehörigkeit eines Mannes zu den Ahroniden ausgesagt und da wurde auf mein Zeugnis ein Sklave für einen Ahroniden erklärt." Es werden noch eine Reihe von Tatsachen bezeichnet, nach deren Feststellung man Männern, über deren ahronidische Abkunft keine Zeugen vorhanden sind, diese zuerkannte. Und in jer. Šebi'ith VI 36[c] 20 wird erzählt: Rabbi kam nach Akko und sah einen Mann,

dessen Vater er als Ahroniden gekannt hatte, über die Landesgrenze auf levitisch unreines Gebiet hinausgehen; als er ihn darüber zur Rede stellte, erwiderte der Mann: Mein Vater hatte weitschweifende Augen und heiratete eine Frau, die er sich als Ahronide nicht hätte nehmen dürfen, so daß ich, der ich dieser Ehe entstamme, als Ahronide entweiht bin.[1] Nach all diesem wäre es begreiflich, daß R. Jehuda von den Ahroniden, die zu den Ḥaberen gezählt sein wollten, verlangte, daß sie sich an Leichen nicht verunreinigen. Aber unwahrscheinlich macht diese Erklärung die Bemerkung des R. Meir zu den Forderungen des R. Jehuda, daß diese nämlich nicht zu den Dingen gehören, die ein Ḥaber beobachten muß. Denn dieses Urteil trifft bei allen Punkten zu, nur nicht bei den auf die levitische Reinheit bezüglichen, da R. Meir selbst vom Ḥaber strengste Beobachtung levitischer Reinheit verlangt. Außerdem haben wir (Seite 47) aus Toß. Tohar. IX 1, VIII 9 (Seite 51) erfahren, daß die Lehrer von Ušâ annahmen, daß dem Amhaareṣ nicht bloß die Unreinheit der Menstruierenden, sondern auch die von einem Leichnam ausgehende anhaftet. Sie setzten demnach bei ihm die Beschäftigung mit Toten voraus und da wäre es nur natürlich, daß R. Jehuda und zwar in Übereinstimmung mit R. Meir und anderen Kollegen vom Amhaareṣ verlangten, daß dieser sich nicht mit Leichen befasse. Soll R. Jehuda gemeint haben, der Ḥaber dürfe auch an den nächsten Blutsverwandten sich nicht verunreinigen?

6. Was den Ḥaber an den Stellen betrifft, die ihn nicht, wie alle bisher besprochenen, in Beziehung zu den levitischen Abgaben und levitischen Reinheitsgesetzen vorführen und Verhältnisse nach dem Jahre 70, zum großen Teile nach 136 in Galiläa schildern, so hat Geiger (Urschrift 179) für die Ḥabere in Jerusalem vor 70 auf jer. Maʿaßer šeni V Ende 56^d 45 hingewiesen: R. Josua b. Levi sagt: In früherer Zeit wurde der (nach Jerusalem gebrachte) zweite Zehnt in 3 Teile zerlegt: der eine war für die Bekannten der Priesterschaft und Levitenschaft, ein zweites Drittel für das Magazin (?) und das dritte Drittel für die Armen und die Ḥabere, die in Jerusalem waren.[2] Nur hat Geiger, der die Ḥabere mit ihren frommen Mählern näher erklärt, nicht berücksichtigt, daß die Zusammenstellung mit den Armen eher an die spätere Bedeutung des Wortes חברים, die Lehrer denken läßt; wie ja das Wort an sich in diesem Berichte,

---

[1] In b. Synh. 5^b ist dasselbe etwas verschieden in Verbindung mit R. Ḥijjâ, dem Kollegen Rabbis, erzählt.

[2] בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים, שליש למכרי כהונה ולויה, ושליש לאוצר ושליש לעניים ולחברים שהיו בירושלים.

der nicht als Baraitha angeführt wird, nach dem Sprachgebrauche des 3. Jahrhunderts, der Zeit des R. Josua b. Levi erklärt werden muß. Wir haben allerdings auch in einer Meldung des Abba Saul von dem Genusse des zweiten Zehnten in Jerusalem (Toß. Synh. III 4, S. 21, 1) den Ḥaber neben dem Amhaareṣ angetroffen. Aber da ist keiner der dem Ḥaber später eigentümlichen Züge der levitischen Reinheit und der strengen Beobachtung der Abgaben wahrzunehmen; und auch die gemeinsamen Mahle sind hier nicht kennzeichnende Merkmale der Ḥabere, da nach dem Berichte des Abba Saul auch die Ammêhaareṣ den zweiten Zehnten und Mahlopfer auf demselben Platze des Ölberges aßen. Dammai VI 6, wo die Schammaiten von dem die levitische Reinheit beobachtenden Ḥaber sprechen, hat sich als die Deutung eines schammatischen Satzes seitens eines Lehrers in Ušâ erwiesen (Seite 145), die für die ältere Zeit kaum herangezogen werden darf. Die von Geiger angeführte Belegstelle über die חבורה dagegen spricht in der Tat von einer Genossenschaft in Jerusalem; aber auch da ist weder von der schon für die damalige Zeit behaupteten Strenge in der Verzehntung der Bodenerträgnisse, noch von der die Vereinigung zusammenhaltenden und sie von ihrer Umgebung unterscheidenden levitischen Reinheit auch nur in einer Andeutung eine Spur zu entdecken. So berichtet in Toß. Megillâ IV 15, Semaḥ. XII R. Eleazar b. R. Ṣadok:[1] „So war es bei den Ḥaberschaften in Jerusalem Brauch: die einen gingen zu Freudenmahlen verschiedener Art, die anderen schlossen sich Ehrungen der Toten an oder suchten Trauernde auf."[2] Und dasselbe gilt von den

---

[1] כך היו חבורות שבירושלים נוהגות, אילו לסעודת אירוסין ואילו לסעודת נישואין ואילו לשבוע הבן אילו לליקוט עצמות ואילו לבית המשתה ואילו לבית האבל.

[2] Geiger, Urschrift 122, Jüd. Zeitschrift 1863 II 25 ff. sieht in den חבורות Genossenschaften, die die Pharisäer in Nachahmung der Hetärien der Patrizier begründeten, wie diese ihre gemeinsamen feierlichen Mahle, Syssitien abhielten und für diese die reinigenden Vorbereitungen, die Waschungen vor dem Mahle, die Vorsicht, daß die Speisen selbst von dem Unreinheitsgrade fernbleiben, der nur für Priesterliches vorgeschrieben war, in Anwendung brachten und dadurch ihr Mahl weihten. So geistvoll und so scharfsinnig die Verknüpfung der einzelnen talmudischen Nachrichten bei Geiger ist, so kann ich mich nach den obigen Feststellungen nicht davon überzeugen, daß die levitische Reinheit schon in Jerusalem von Laiengenossenschaften irgendwelcher Art beobachtet wurde und daß diese außer dem Peßaḥmahle überhaupt welche gemeinsame Mahle hatten. Dagegen kenne ich solche aus dem 2. Jahrhundert in Galiläa aus der Baraitha in Peßaḥ. 101^b 102^a, vgl. Toß. Berakh. IV 19—21: בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. במה דברים אמורים שהניחו שם זקן או חולה, אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה . . . תניא, חברים שהיו

zu gemeinsamen Mahlen sich vereinigenden בני חבורה der nach-hadrianischen Zeit in Galiläa, die sich, wie in der Lehrtätigkeit, in

---

מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאין . . . אמר רבי יהודה, במה דברים אמורים שהניחו שם מקצת חברים, אבל לא הניחו שם מקצת חברים . . . תניא כוותיה דרב חסדא, חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהם וחזרו אינן צריכין לברך. תנו רבנן, בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. In Toß. Berakh. V 3: אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום, עקרו עם חשכה לבית המדרש, חזרו ומזגו להם את הכוס, אומרים עליו קדושת היום, דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. Die Mitglieder der Vereinigung heißen בני חבורה oder חברים, sie sitzen beim gemeinsamen Mahle oder Trinkgelage, — nach Toß. bei einem Manne zu Hause als Gäste, — sie unterbrechen ihr Mahl, um einem Bräutigam oder einer Braut entgegenzuziehen oder in die Synagoge oder in das Lehrhaus zu gehen. Ebenso in der Baraitha in Sabb. 11^a: תניא, חבירים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה. אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה. והתניא, כשם שאין מפסיקין לתפלה כך אין מפסיקין לקריאת שמע . . . אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, כשהיינו עוסקין בעבור השנה ביבנה לא היינו מפסיקין לא לקריאת שמע ולא לתפלה, wo die חברים beisammen sitzen und Thora studieren und diese Beschäftigung wegen des Gebetes unterbrechen. (Vgl. noch ʿErub. 85^b: אמר רב יהודה אמר שמואל, בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, פת שעל השולחן סומך עליה משום עירוב ואמרי לה משום שיתוף, 73^a dasselbe von אמר רב יהודה אמר רב, nach Rabbinowicz beidemal von Rabh: die Genossenschaft sitzt beim Mahle am Freitag und es tritt der Sabbath ein, wie in der Baraitha in Peßaḥ.) Es sind sonach Gelehrte, und nicht gerade die חברים, die sich durch die Beobachtung der levitischen Reinheit kennzeichnen. Da R. Jehuda und R. Joßê in den Bestimmungen über die Genossenschaft genannt sind, gehören diese nach Galiläa nach dem Jahre 136; und und da ähnliches aus den Jahren 70—135 in Judäa meines Wissens nirgends erwähnt wird, was kein Zufall sein kann, da sonst Belege zur Entscheidung der in der Baraitha behandelten Frage aus früherer Zeit angeführt worden wären, so dürften diese Vereinigungen als galiläische Schöpfungen angenommen werden. Und wenn die חבורות in Jerusalem, genau so wie die galiläischen, zur Begrüßung von Brautleuten ausziehen, so kann in der Tat zwischen beiden ein enger Zusammenhang bestanden haben, insoferne entweder die galiläischen Lehrer an das jerusalemische Vorbild anknüpften, oder die jerusalemische Genossenschaft aus Galiläa stammte. Es spricht nichts dagegen, daß der Vereinigung außer Gelehrten vielleicht auch andere Gesinnungsgenossen angehörten; daß levitische Reinheit gefordert wurde, steht nirgends. Der Bericht des R. Josua b. Ḥananja aus Jerusalem in Toß. Sukkâ IV 5, b. 53^a, jer. V 55^b 27 in der Baraitha: כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה, אלא משכימין אנו לתמיד של שחר ומשם לבית הכנסת ומשם לבית המדרש ומשם לתפלת מוספין ומשם למוספין משם לאכילה ושתיה משם לתפלת המנחה ומשם לתמיד של בין הערבים משם לשמחת בית השואבה, könnte mit „Wir" gleichfalls die חבירים meinen, da ja das Aufsuchen der Synagoge und des Lehrhauses von mehreren in Gemeinschaft erzählt wird. Aber man braucht nur die wenigen Fälle zu vergleichen, in denen gemeinsame Krankenbesuche mehrerer aus Jerusalem zufällig erwähnt werden, und man wird finden, daß — was ja freilich auch an den Quellen liegt, — nur Gelehrte vorgeführt werden, z. B. Sabb. I 4: ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון כשעלו לבקרו, Sifrê Num. 115, 34^a, Menaḥ. 41^b: וכבר נכנסו

ihrem Mahle oder ihrem Trinkgelage unterbrachen, um eine Braut oder einen Bräutigam zu begrüßen, von denen aber, obwohl sie ausschließlich Schriftgelehrte waren, nichts über die Beobachtung levitischer Reinheit verlautet. Und das darf auch für den von den Tannaiten als חבר עיר angeführten Verband aus der Nichterwähnung der den Ḥaber kennzeichnenden Züge geschlossen werden. Daß derselbe mit der חבורה identisch gewesen sein dürfte, erhellt aus der Baraitha in b. Ḥullin 94^a, Toß. Babhâ bathrâ VI 13:[1] „Man gehe nicht in das Haus eines Trauernden (um zu trösten,) mit hohlklingender Flasche und man fülle sie nicht mit Wasser, weil es eine Täuschung des Trauernden ist;[2] wenn aber dort die Stadtvereinigung

---

Sukkâ II 7: זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירה ואמרו ציצית אין לה שעור, אמרו להן בית הלל לבית שמאי, לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית. Bei der Beschneidungsfeier des ʾElišaʿ b. ʾAbujâ in jer. Ḥagigâ II 77^b 38, wo anachronistisch R. Eliezer und R. Josua als die Vertreter der Gelehrten in Jerusalem vor der Tempelzerstörung genannt werden, sind natürlich auch andere Leute anwesend, aber nirgends erscheint eine Spur von den späteren, bezeichnenden Merkmalen des Ḥaber. Geiger, Jüd. Zeitschrift 1869 VII 134, Note, sieht auch in der כנסת, die in Verbindung mit Trauerkundgebungen erwähnt wird, diese Genossenschaft. In jer. Berakh. III 6^a 32, Semaḥ. XIV, Kethub. 8^b erzählt nämlich eine Baraitha von den zehn Bechern, über die man im Trauerhause den Segen und verschiedene Gebete sprach; drei dieser Becher sind erst später eingeführt worden: וכשמת רבן (שמעון בן) גמליאל הוסיפו עליהם עוד שלשה, אחד לחזן הכנסת ואחד לראש הכנסת ואחד לרבן גמליאל. Dieselbe Genossenschaft findet Geiger auch in der Baraitha in Moëd kat. 22^b unten, Semaḥ. X: תנו רבנן, חכם שמת בית מדרשו בטל, אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו בטלין, ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת ומשנין את מקומן .... נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטילין ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה ויוצאין, (vgl. die Lesearten bei Rabbinowicz). Geiger sagt: Es ist darunter die fromme Brüderschaft verstanden, welche auch die Bestattungs- und Trauergebetzeremonien besorgte; ihrem Haupte und ihrem Verwalter wurde deshalb auch ein Becher gereicht (Jüd. Zeitschrift IX 1871, 50 ff.). In Wahrheit scheint mir der Name vielmehr darauf hinzuweisen, daß es sich um die die Synagoge erhaltende, alle religiösen, mit dieser irgendwie zusammenhängenden Bedürfnisse regelnde Vereinigung handelt, der auch, wie Bekhor. V 5 und Zabim II 2 zeigt, Nichtgelehrte angehörten (S. 74, 2).

[1] תנו רבנן, לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש, ולא ימלאנו מים מפני שמתעהו, ואם יש שם חבר עיר מותר.

[2] Man suchte nämlich die Trauernden mit einer Flasche Wein auf, jer. Dammai IV 24^a 66 in der Baraitha: תני, אין מוליכין לבית האבל בכלי זכוכית צבועה מפני שהוא טוענו טענת חנם, Man trage (den Wein) nicht in einem gefärbten Glasgefäße wegen Täuschung, Toß. Niddâ IX 17, b. Moëd kat 27^{ab}; oder man trug eine Schüssel mit Speisen hin, Moëd kat. III 7: אין מוליכין לבית האבל לא בטבלא ולא באסקוטלא ולא בקנון אלא בסלים. Hier hat der galiläische Luxus, der sich in der Aneignung der fremden Gegenstände und Wörter verrät und Sepphoris widerspiegelt, in der Halacha seine Spuren zurückgelassen. Hierher gehört

anwesend ist, darf man es tun." Das Mahl ist bereits durch diese versorgt, daher es gleichgiltig ist, was noch der einzelne, der auch kommt, in seiner Flasche mitbringt. Schon hieraus wird klar, daß חבר עיר nicht irgendeinen hochstehenden einzelnen Mann bezeichnet,[1] sondern die Rolle der חבורות in Jerusalem und der חבורה in Galiläa hat. Das wird durch Semaḥ. XII bestätigt, wo es vom Zusammenlesen der Gebeine eines Bestatteten, an welchem die jerusalemischen Genossenschaften teilnahmen, heißt:[2] Man veranstaltet die Beileidskundgebung nicht (wie in alter Zeit) in Anwesenheit der Körperschaft der Stadt, sondern bloß im Hause. Und in Semaḥ. XI:[3] Man stellt die Bahre eines Mannes auf dem Markte auf, aber nicht die einer Frau; man kommt mit der Körperschaft der Stadt zu einem Manne, aber nicht zu einer Frau.[4] Jeder Versuch, den Ḥaber als

---

die Baraitha in Moëd kat. 27ª: תנו רבנן, בראשונה היו מוליכין בבית האבל עשירים בקלתות של כסף ושל זהב ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, והיו עניים מתביישים. התקינו שיהו הכל מביאים בסלי נצרים של ערבה קלופה מפני כבודן של עניים; sie scheint mir die galiläischen Verhältnisse nach 136 widerzuspiegeln, als die eingewanderten, verarmten Judäer mit den Sepphorensern nicht Schritt halten konnten. Das gleiche gilt von den weißen und bunten Flaschen in der Baraitha in Moëd kat. 27ª: תנו רבנן, בראשונה היו משקין בבית האבל עשירים בזכוכית לבנה ועניים בזכוכית צבועה והיו עניים מתביישים. התקינו ... In den Körben brachte man natürlich nur feste Speisen, nämlich Brot; in Lev. rab. 6, 3, jer. Šebu'ôth VI 37ᵇ 2 geht eine Frau mit zwei Laiben Brot ins Trauerhaus trösten. In Semaḥ. XIV jedoch auch andere Speisen: הכל מעלין לבית האבל קלוסקיוס בשר ודגים, ובחבר עיר ירק וקטניות ודגים. רבן שמעון בן גמליאל אומר במקום שנהגו אפילו מעשה הקדרה, Man darf alle Speisen in das Haus des Trauernden tragen, Fleisch und Fische, und im Verbande der Stadt auch Gemüse, Hülsenfrüchte und Fische. R. Simon b. Gamaliel sagt: Wo es Sitte ist, darf man auch flüssige Speisen bringen. Noch Hieronymus zu Jerem. 16, 6 meldet: Moris autem est lugentibus ferre cibos et praeparare convivium, quae Graeci *περίδειπνα* vocant et a nostris vulgo appellantur parentalia, eo quod parentibus justa celebrentur. Die Trauernden aßen als erste Speise Linsen, nach der Baraitha in Babhâ bathrâ 16ᵇ, wo es von Jakobs Linsengericht heißt: תנא, אותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו, vgl. N. Brüll in Kobaks Jeschurun VIII 31 ff. Hieronymus, Epist. 22 ad Paulam (Krauss in Jew. Quart. Review VI 227) sagt von den Trauerbräuchen der Juden: Ac ne quid desit superstitioni, ex ritu vanissimo Pharisaeorum primum cibum lentis accipiunt. Zu solchen Trostversammlungen ging jeder, reich und arm, auch am Sabbath, wie ins Hochzeitshaus, 'Erub. VIII 1, jer. X 26ᵈ 9.

[1] Wie neuerdings Weinberg in Grätz' Monatsschrift XLI 1897, 653.

[2] אין עולין עליהן בחבר עיר אבל מברין עליהן בתוך ביתו.

[3] דברים שבין איש לאשה, מניחין את האיש ברחוב ואין מניחין את האשה. עולין בחבר עיר על האיש ואין עולין בחבר עיר על האשה.

[4] In Berakh. IV 7: רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. וחכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר. רבי יהודה אומר משמו, כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין, R. Eleazar b. 'Azarja sagt: Das Mußafgebet wird nur in An-

den Beobachter der levitischen Reinheit und der Zehnten als Einzelperson, oder die חבורה als eine Vereinigung nachzuweisen, die schon in Jerusalem durch die Wahrung der levitischen Reinheit sich von der Masse des Volkes unterschieden hat, muß als unbegründet angesehen werden. Erst in Jamnia begann die Scheidung zwischen dem Amhaareṣ und Ḥaber, die beide Ahroniden waren, und sie betraf die Zuverlässigkeit der Beobachtung der priesterlichen Reinheit und die streng gesetzliche Behandlung der priesterlichen Abgaben im allgemeinen. In Galiläa, wo die Ahroniden beides gründlich vernachlässigt hatten, mußte die Scheidung durch Erweiterung des levitischen Reinheitsgesetzes, durch Steigerung der dem Amhaareṣ zugeschriebenen levitischen Unreinheit und durch völliges Mißtrauen gegenüber der Verzehntung des Amhaareṣ strenge durchgeführt werden. Der Schutz der Priesterhebe vor levitischer Unreinheit war das Hauptziel der umfassenden Gesetzgebung, die erst im Lehrhause in Ušâ nach 136 die Gestalt und den Umfang angenommen hat, die man allgemein in die Zeit Jesu verlegt.

---

wesenheit der Körperschaft der Stadt gebetet; die Weisen sagen: Auch in Abwesenheit derselben. R. Jehuda sagt im Namen des ersteren: Wo eine solche Körperschaft der Stadt besteht, ist der Einzelne frei vom Mußafgebete. Wie soll da unter חבר עיר ein einzelner Gelehrter gemeint sein, da außerdem noch R. Joḥanan hierzu in jer. Berakh. IV 8[c] 37 (vgl. Frankel) bemerkt: Ich habe R. Jannai auf der Straße von Sepphoris stehen und beten sehen, dann wieder vier Ellen gehen und wieder beten sehen; und gibt es in Sepphoris keinen חבר עיר? Soll diese Stadt, die damals ein großes Lehrhaus hatte, keinen Gelehrten von Bedeutung gehabt haben? Dagegen wäre es begreiflich, daß in der heidnischen Stadt diese Art der religiösen Körperschaft nicht bestand. In Roš haŠanâ 34[b] sagt eine Baraitha vom Šofar im Mußafgebete des Neujahrstages: תניא נמי הכי, כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות. במה דברים אמורים בחבר עיר, אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות, Wo das Mußafgebet, wie das eines jeden Sabbathes, in Anwesenheit der Stadtvereinigung vorgetragen wird, muß der Šofar im Zusammenhange mit den drei Teilen des Gebetes geblasen werden; ohne die Vereinigung kann man auch ohne Beziehung zu den drei Sätzen des Gebetes den Šofar blasen, nur muß die Reihenfolge der Töne beibehalten werden. Da wir wissen, daß man den Šofar des Neujahrstages im Bêth-din in Jamnia und in Ušâ geblasen hat, dürfte der חבר עיר die dem Bêth-din entsprechende religiöse Behörde in den Städten gewesen sein. Megillâ 27[ab]: תניא נמי הכי, בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותנין, וכשהן באין מביאין אותה עמהן. ויחיד שהלך לעיר אחרת ופסקו עליו צדקה תינתן לעניי אותה העיר . . . . תנינא, במה דברים אמורים בשאין שם חבר עיר, אבל יש שם חבר עיר תינתן לחבר עיר, Mitglieder einer Stadtverwaltung, die in eine andere Stadt kommen und dort zur Leistung eines Beitrages zur Armenunterstützung verpflichtet werden, sollen den Betrag entrichten, ihn aber bei ihrer Heimreise mitnehmen; den Beitrag des einzelnen aber soll man den Armen der betreffenden Stadt geben. Dieses gilt aber nur, wenn in der Stadt kein חבר עיר besteht, sonst wird das Geld diesem gegeben. Allerdings

VIII. Der Amhaareṣ und die Beobachtung des Brachjahrgesetzes.

1. In mehreren tannaitischen Bestimmungen, die sich mit dem Amhaareṣ befassen, wird ihm auch die Nichtbeobachtung des Gesetzes über das Brachjahr zur Last gelegt und es werden seinetwegen in einem solchen Jahre besondere Vorsichtsmaßregeln vorgeschrieben und in Verbindung damit seine Zuverlässigkeit auch in anderen Punkten des Religionsgesetzes als beeinträchtigt ausgesprochen. Zur Beurteilung dieser Vorschriften und ihres geschichtlichen Wertes ist es notwendig, zunächst den Umfang der wirklichen Beobachtung des Brachjahres in Galiläa festzustellen, dann die Kreise zu ermitteln, die sich zumeist über dieses hinwegsetzten, und schließlich den Charakter und Zweck der Maßregeln gegen die Übertreter des biblischen Gebotes kennen zu lernen.

Es fehlen genauere Nachrichten darüber, in welchem Maße dieses drückende Gesetz in Judäa nach dem Jahre 70, als der Boden Judäas kaiserlicher Besitz geworden war, von den palästinischen Juden und wie es in Galiläa nach 136, als dieses längst zur Provinz Syrien geschlagen war, betätigt wurde; denn daß es überhaupt in Geltung stand, läßt sich mit Sicherheit erweisen. In Synh. 26ᵃ wird gelegentlich erwähnt: „Wie R. Jannai im Brachjahre öffentlich ausrufen ließ: Gehet hinaus und bestellet die Felder wegen der Annona.“[1]

---

erklärt hier Raši: תלמיד חכם המתעסק בצרכי צבור, ein Gelehrter, der sich mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt. Aber es liegt hier zu dieser Annahme nicht die geringste Veranlassung vor; es ist vielmehr die Körperschaft, die sich mit der Sammlung und Verteilung der Gaben befaßt. Ebenso in Toß. Pe'â IV 16: מעשר עני אין פורעין הימנו מלוה וחוב, ואין משלמין הימנו גמולים. אין פודין בו שבויים ואין עושין ממנו שושבינות. ואין פוסקין הימנו צדקה, אבל משלחין הימנו דבר של גמילות חסדים וצריכין להודיע, ונותנין אותו לחבר עיר בטובה, bei dieser Körperschaft hat die Rücksicht auf den Charakter des Armenzehnten keine Geltung, denn dieselbe sorgt in entsprechender Weise für dessen richtige Verwendung. Zweifelhaft ist mir die Bedeutung des חבר עיר nur in Toß. Megillâ IV 29: כהן שיש מומין בידיו וברגליו לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו, אם היה חבר עיר הרי זה מותר, Ein Ahronide, der an Händen und Füßen Fehler hat, soll nicht den Priestersegen erteilen, weil ihn das Volk ansieht; war aber ein חבר עיר, dann ist es gestattet. Wiewohl auf die angebliche Parallele in jer. Megillâ IV 7ᵇ 75 hingewiesen wird: תניא, אם היה דש בעירו מותר, Wenn er in seiner Stadt allgemein bekannt ist, ist es gestattet, wird doch an der Bedeutung: Vereinigung der Stadt, festzuhalten sein. Denn es ist nicht erfindlich, wie חבר עיר dem דש בעירו entsprechen sollte (vgl. b. Megillâ 24ᵇ); und dann handelt es sich, wie beim Mußafgebete und Šofarblasen um einen öffentlichen Gottesdienst in Anwesenheit der großen Vereinigung der Stadt, in der jede Störung ausgeschlossen ist.

[1] Ich möchte nur bemerken, daß R. Jannai ein Ahronide war; siehe weiter.

Dasselbe findet sich in jer. Šebi'ith IV 35ª 43 in anderer Form: „In früherer Zeit, als die Regierung erpreßte, gestattete R. Jannai das erste Pflügen.“ Da dieses die Vorbedingung für die Saat ist, handelt es sich in beiden, scheinbar widersprechenden Meldungen offenbar um denselben Vorfall. Die Wirksamkeit des R. Jannai als Lehrer in Sepphoris fällt in die Jahre 220—250; damals ergab sich hiernach in den rücksichtslosen Steuerforderungen der Römer ein Ausnahmsgrund, im Brachjahre gegen das Gesetz die Aussaat zu gestatten. Bis dahin galt diese als verboten und wurde, wie anzunehmen, in den Kreisen, auf die die Gesetzeslehrer Einfluß hatten oder die sich ohnehin an die Thora hielten, auch nicht versucht. Aus der Zeit des R. Joḥanan, eines Schülers des R. Jannai und Lehrers in Sepphoris, haben wir mehrere bestimmte Nachrichten. In b. Synh. 26ª wird erzählt: R Ḥijjâ b. Zarnuki und R. Simon b. Jehoṣadak gingen nach Asia[1] in Angelegenheit des Schaltjahres; als R. Simon b. Lakiš sie traf, schloß er sich ihnen an, um zu beobachten, wie sie dabei vorgehen. Da bemerkte er einen Mann, der — es war Brachjahr — pflügte, und er machte die beiden Lehrer darauf aufmerksam, daß ein Ahronide pflüge; aber sie entschuldigten die Übertretung durch die Annahme einer Notlage. Später sah er einen anderen Mann, der Weinstöcke beschnitt, und als er die Lehrer auf die Arbeit des Ahroniden hinwies, meinten sie, derselbe dürfte wohl das Holz benötigen. Da erwiderte R. Simon b. Lakiš mit einem offenbar sprichwörtlichen, alten Satze: Das Herz des Mannes weiß es sicher, ob er es deswegen oder als Gesetzesübertretung tut.[2] Als er dann zu seinem Kollegen R. Joḥanan zurückkehrte, richtete er an diesen die Frage: Dürfen Leute, die der Nichtbeobachtung des Brachjahres schuldig sind, zur Jahreseinschaltung herangezogen werden?“[3] Dieses trug

[1] Damit ist kaum die römische Provinz Asia gemeint, denn der ganze Vorfall scheint sich in Palästina abzuspielen; abgesehen davon, daß nirgends erwähnt wird, daß R. Simon b. Lakiš in Kleinasien gewesen ist. Allerdings finden wir die gleiche Wendung לעבר שנה בעסיא auch bei R. Meir in Megillâ 18ᵇ, Toß. II 5: מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא, wo, wie bei R. Akiba in Jebham. XVI 7: כשירדתי לנהרדעא לעבר שנה ein Ort im Auslande gemeint sein könnte. Vgl. Toßafôth zu Jebham. 115ª s. v. אמר.

[2] Vgl. Toß. Šebi'ith III 8. In jer. Šebi'ith IV 35ª 36 wird von R. Akiba erzählt, daß er im Brachjahre einen Mann die Weinstöcke beschneiden sah und derselbe, zur Rede gestellt, sagte, er benötige das Holz zum Ölpressen, worauf folgt: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות.

[3] Die das Gesetz Übertretenden sind Ahroniden und auch einer der beiden nachsichtigen Lehrer, Simon b. Jehoṣadak, scheint nach dem Namen seines Vaters ein Ahronide zu sein.

sich, wie die Beanstandung der Feldarbeiten im Brachjahre zeigt, in Palästina zu und zwar, da R. Joḥanan bereits selbständiger Lehrer war, aber R. Simon b. Jehoṣadak noch lebte, um 250. R. Simon b. Lakiš nimmt daran Anstoß, daß Ahroniden pflügen und Weinstöcke beschneiden; es haben somit nicht bloß Lehrer und Strengfromme das Brachjahr beobachtet. Das ergibt sich auch aus anderen dieselbe Zeit behandelnden Nachrichten, die zeigen, daß ganze Ortschaften dieses schwere Gesetz erfüllten.[1]

---

[1] In jer. Šebiʿith IX 38ᶜ 67: R. Simon b. Lakiš war in Ḥikkûk und sah, daß die Juden dort im Brachjahre mit dem Senf sehr gleichgiltig und geringschätzig umgingen. Sie hielten ihn nämlich für im Brachjahre verboten, so daß, als einem Senf entfiel, er denselben gar nicht aufhob. Da sagte R. Simon: Wer zu mir mit einer Anfrage über Senf kommt, dem beantworte ich sie nach R. Jehuda, daß nämlich Senf erlaubt ist. Auch R. Ḥunjâ aus Bêth-Ḥawran entschied in diesem Orte nach R. Jehuda; R. Joḥanan dagegen entschied nach den Weisen und die entgegengesetzte Entscheidung des R. Ḥanina in Sepphoris veranlaßte den R. Joḥanan zur Übersiedlung nach Tiberias. Bezeichnend ist, daß R. Joḥanan mit seiner erschwerenden Ansicht allein steht. Daß das nach R. Jannai benannte Haus nach dessen Tod das Brachjahr beobachtete, beweist freilich nichts für das Volk, so z. B. in ʿAbodâ zarâ 62ᵇ: Das Haus des R. Jannai lieh sich im Brachjahre von den Arbeitern Früchte aus und zahlte sie erst im nächsten Jahre zurück; als man dieses dem R. Joḥanan meldete, billigte er es. jer. Šebiʿith VIII 38ᵇ 27: Auf eine Anfrage des Hauses von R. Jannai entschied R. Joḥanan, daß sie ihre Lebensmittel in Mühlen mahlen dürfen — nach R. Simon — und daß sie mit der Walze Öl pressen dürfen, nach den Weisen. Er belehrte sie ferner, daß sie als Miete für ihr Preßhaus nicht Wein, sondern Geld verlangen sollen, nach der Ansicht des R. Jehuda und R. Neḥemia. Über die Bewässerung bei diesen Leuten im Brachjahre siehe II 33ᵈ 47 und ihr Kochen von Gemüse aus dem Brachjahre in Öl von Priesterhebe VIII 38ᵇ 42. In I 33ᵇ 56 fragte R. Ḥijjâ b. 'Abbâ den R. Joḥanan, warum Leute gegen die Bestimmung der Mischna I 6 sich gestatten, auch wegen alter Bäume das ganze Feld zu ackern? R. Joḥanan weiß dafür keinen befriedigenden Grund anzugeben; offenbar hatte sich diese Erleichterung erst im Laufe der Zeit herausgebildet. R. Josua b. Levi in IX 39ᵃ 67, Dammai II 22ᶜ 60 beauftragte im Brachjahre seine Jünger, für ihn nur aus dem Gemüsegarten des Sißerâ Gemüse zu kaufen. Eine Reihe von Fällen werden in Verbindung mit Schülern des R. Joḥanan berichtet, VI 36ᵈ 74 aus Arbêl von R. Abhahû, R. Ammi und R. Jiṣḥak Nappaḥâ in b. Nedar. 57ᵇ, R Ḥijjâ b. Abbâ II 33ᵈ 48, III 34ᶜ 2; und noch andere Fälle aus späterer Zeit, die einzeln anzuführen keine Veranlassung vorliegt. Besonders lehrreich ist ein Ausspruch des Agadisten R. Jiṣḥak um 300 zu Psalm 103, 20 (Lev. rab. 1, 1): Die Helden, die Gottes Wort erfüllen, das sind, die das Brachjahr beobachten: בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד לשבת אחת לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה. ודין חמי חקליה בײרה, כרמיה בײרה ויהיב ארנונא ושתיק, יש לך גבור גדול מזה, Es gibt im Leben Fälle, daß jemand ein Gebot einen Tag, eine Woche, einen Monat zu erfüllen hat, aber nicht ein ganzes Jahr; aber

2. Dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts gehört eine Verordnung über das Brachjahr an, die eine ältere Erschwerung über die dem Brachjahre unmittelbar voraufgehenden Monate aufhob und damit die wirkliche Beobachtung des Gesetzes voraussetzt. Zur Mischna Šebiʿith I 1 heißt es nämlich in Moëd kat. 3ᵇ:[1] „Wie lange darf man im sechsten Jahre ein Baumfeld pflügen? Die Schammaiten sagen: Solange es den Früchten zuträglich ist; die Hilleliten meinen: Bis zum Wochenfeste. Die Termine beider Schulen stehen einander sehr nahe. Wie lange darf man ein Gemüse- und Getreidefeld pflügen? Bis die Feuchtigkeit des Bodens geschwunden ist und solange die Leute ackern, um Gurken und Melonen zu pflanzen. R. Simon bemerkte hierzu: Sollte etwa die Thora jedem einzelnen eine eigene Zeitgrenze bestimmt haben? Vielmehr ist für ein Getreidefeld das Peßaḥfest und für ein Baumfeld das Wochenfest die Grenze; die Hilleliten sagen: Bis zum Wochenfeste.[1] R. Simon b. Pazzi im Namen

---

der Jude sieht im Brachjahre sein Feld und seinen Weingarten brach liegen, er zahlt die Annona und schweigt; gibt es größere Helden, als diesen? Dieses Lob läßt vermuten, daß der Prediger Anlaß hatte, darüber zu sprechen und die Gesetzestreuen in ihrem Eifer zu bestärken, weil es auch Juden gab, die sich über das Brachjahr hinwegsetzten.

[1] עד מתי חורשין בשדה אילן ערב שביעית. בית שמאי אומרים כל זמן שיפה לפרי, ובית הל׳ל אומרים עד העצרת, וקרובין דברי אלו להיות כדברי אילו. ועד מתי חורשין שדה הלבן ערב שביעית, משתכלה הלחה וכל זמן שבני אדם חורשים ליטע מקשאות ומדלעות. רבי שמעון אומר, אם כן נתנה תורה שעור לכל אחד ואחד בידו. אלא בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד העצרת, ובית הל׳ל אומרים עד העצרת. ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום. R. Gamaliel III. und sein Kollegium dürften auch die in Toß. Šebiʿith VI 27 verzeichnete Erleichterung des Brachjahrgesetzes geschaffen haben: זיתים של שביעית אין עושין אותן בקתבי, רבן שמעון בן גמליאל מתיר. רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו עושין בקתבי, Man darf Oliven des Brachjahres nicht mit der Walze pressen, R. Simon b. Gamaliel gestattet es; R. Gamaliel und sein Kollegium erklärten es durch Abstimmung für zulässig. Der nach R. Simon b. Gamaliel entscheidende Gamaliel kann nur Gamaliel III. sein, wie ja jer. VIII 38ᵇ 27 רבותינו hat.

[1] Betreffs der Lesearten vgl. Rabbinowicz. Aus dem Streite der beiden Schulen ist ersichtlich, daß das letzte Drittel des sechsten Jahres hinsichtlich der Feldarbeiten, deren Wirkung in das Brachjahr hinüberreicht, schon früh zum Brachjahre gezogen und in demselben das Pflügen verboten wurde. Die biblische Begründung dieser Erweiterung gibt R. Akiba in Moëd kat. 3ᵇ 4ᵃ, jer. Šebiʿith I Anfang 33ᵃ in der Baraitha: תניא, בחריש ובקציר תשבות, רבי עקיבא אומר, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית. Die Sache selbst stand bereits fest, es bedurfte bloß der Ableitung aus dem Bibelworte, die vielleicht durch besondere Umstände, etwa entgegengesetzte Meinungen oder Bekämpfung des Gesetzes als biblisch nicht begründet, hervorgerufen wurde. Was das Baumfeld betrifft, das den Gegenstand der Kontroverse bildet, gibt

des R. Josua b. Levi im Namen des bar-Kapparâ berichtet: R. Gamaliel und sein Bêth-din haben durch Abstimmung beschlossen, daß

Šebi'ith I 2 eine Erläuterung des Begriffes, obgleich man meinen sollte, daß darüber kein Zweifel möglich ist, was ein Baumfeld ist: איזהו שדה האילן. כל שלשה אילנות לבית סאה אם ראויין לעשות ככר דבלה של שלשים מנה באיטלקי חורשים כל בית סאה בשבילן, פחות מכאן אין חורשין להן אלא מלא האורה וסלו, Wenn auf einem Flächenraum, auf dem ein Seâ Getreide gesäet werden kann, drei fruchttragende Bäume stehen, die einen Laib gepreßter Feigen von 60 italienischen Minen tragen, so darf man wegen der Bäume das ganze Feld ackern; sonst nur im nächsten Umkreise der Bäume so weit, als der Feigen pflückende Mann für sich und seinen Korb Platz braucht. (Es ist beachtenswert, daß beim Baumfelde die Feigenbäume zur Grundlage der Bestimmungen genommen sind. Denn nicht nur die ausdrückliche Nennung der דבילה, sondern auch das Verbum ארה spricht dafür (Levy, Neuhebr. WB. I 164ᵃ): jer. Sabb. VII 10ᵃ 34, b. 73ᵇ in der Baraitha: תני רבי חייה, הקוצר הבוצר המוסק הגודר התולש והאורה כולהן משום קוצר, wo Raši erklärt: האורה בתאנים. Babhâ meṣi'â 89ᵇ: פועלים שהיו אורים בתאנים, Genes. rab. 46, 1: התאנה הזו בתחלה אורים אותה אחת אחת .... עד שאורים אותה בסלים ובמגרפות, Babhâ bathrâ 82ᵃᵇ, jer. V 15ᵃ 57, Šebi'ith I 33ᵇ 6: קנה שלשה קנה קרקע, וכמה, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, הרי זה קנה תחתיהן וביניהן וחוצה להן כמלוא אורה וסלו .., so daß אילן ohne nähere Bezeichnung den Feigenbaum bedeuten würde. Doch hat R. Jirmija in jer. Šebi'ith I 33ᵇ 17 ארה vom Weinstocke. Der Feigenbaum ist auch sonst das Beispiel in den Bestimmungen über das Brachjahr; so in Šeb. I 3: אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל רואין אותן כאילו הן תאנין, אם ראויים לעשות ככר דבלה של ששים מנה באיטלקי חורשין ... Hieraus wäre zu schließen, daß die נטיעות in I 6: עשר נטיעות מפוזרות בתוך בית סאה חורשין כל בית סאה בשבילן, von neugepflanzten Feigen sprechen; ebenso II 5, Toß. I 8: סכין את הפגים ומנקבים אותם עד ראש השנה. פגי ערב שביעית שנכנסו לשביעית ושל שביעית שיצאו למוצאי שביעית לא סכין ולא מנקבין אותם. רבי יהודה אומר מקום שנהגו לסוך אינן סכין. Toß. I, 9: תאנה שנתקלפה אין טחין אותה בטיט מפני שמלאכתה. אין תולין תחובין בתאנה ואין מרכיבין בתאנה מפני שהיא עבודה. רבי אלעזר אומר במועד צורר ובשביעית חותך. Dieses aber entspricht der Vorschrift der Mischna über נטיעות. Ein lehrreiches Beispiel ist Toß. IV 20, b. Roš haŠanâ 15ᵇ: כל אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט הרי הן לשעבר, אחר חמשה עשר בשבט הרי הן להבא. אמר רבי נחמיה, במה דברים אמורים באילן העושה שתי בריכות, אבל באילן שאין עושה אלא בריכה אחת כגון הזיתים והתמרים והחרובים אף על פי שחנטו פירותיהן קודם חמשה עשר בשבט כאלו חנטו אחר ט"ו בשבט. רבן שמעון בן גמליאל אומר, מהוצאת העלין עד הפגין חמשים יום, מהפגים עד שיהיו נובלות חמשים יום, משיהיו נובלות עד התאנים חמשים יום, wo R. Simon b. Gamaliel ausschließlich von Feigen spricht. Für Galiläa hat dieses besondere Bedeutung, wie die Namen der Lehrer von Ušâ zeigen.) Die so weitgehende Erleichterung, wegen dreier Bäume ein ganzes Feld ackern zu dürfen, liegt nicht im Wortlaute der ursprünglichen Bestimmung und entstand offenbar in einer Gegend, wo die Baumfrüchte die Hauptnahrung bildeten und die Zeitverhältnisse zu Erleichterungen zwangen; das ist wohl Galiläa, und darauf führt auch die Maßangabe durch מנה האיטלקי. Zur Gewißheit erhebt diese Vermutung Toß. I 1: שלשה אילנות בתוך בית סאה הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן ובלבד שתהא מטעתן מטע עשרה לבית סאה דברי רבי מאיר. רבי יהודה ורבי יוסי אומר אין חורשין להן אלא צורכן. כמה יהא ביניהם, רבן שמעון בן גמליאל אומר כדי שיהא בקר עובר בכליו; denn es ist R. Meir, der diese Erleichterung vertritt, während seine ihm gegenüber sonst erleichternden Kollegen, R. Jehuda und R. Joßê, jene bekämpfen;

diese beiden Termine aufgehoben werden.[1] Die diesem Beschlusse voraufgehende Zeit fällt in die des Patriarchen R. Jehuda I, der sich viel mit der Erleichterung, ja mit der Aufhebung des Brachjahrgesetzes befaßte. In jer. Šebiʿith VI 37ᵃ 9 erzählt sein Jünger R. Ḥanina: „Rabbi und R. Joßê b. R. Jehuda reisten nach Akko und kehrten bei R. Manâ ein; zum Mahle ersuchte der Patriarch um Gemüse, aber sein Wirt setzte ihm wiederholt Fleisch vor. Rabbi lobte die Freigebigkeit des R. Manâ, aber R. Joßê klärte ihn dahin auf, daß ihr Wirt als Anhänger des R. Jehuda und als ein Schüler von dessen Jüngern die Ansicht teile, im Grenzgebiete Palästinas sei im Brachjahre Gemüse verboten. Rabbi machte dem R. Manâ bei einer folgenden Gelegenheit Vorwürfe darüber, daß er sich in

---

auch R. Simon b. Gamaliel beteiligt sich an dem Streite und schließt sich R. Meir an. Die Mischna I 3 geht in der Erleichterung noch weiter, indem sie gestattet, in die Zahl der erforderlichen drei Bäume auch Holzbäume einzubeziehen, wenn sie als Feigenbäume gedacht das geforderte Maß von Feigen tragen würden. I 5 gestattet sogar die drei Besitzern gehörenden drei Bäume als zusammengehörig anzusehen, wenn sie nur nicht zu weit auseinander stehen. R. Gamaliel — in der Mischna des jer. Talmuds und in der Cambridger Mischna richtiger R. Simon b. Gamaliel — gibt auch die zulässige Entfernung der Bäume voneinander an. I 6: Wenn zehn Neupflanzungen zerstreut auf einem großen Felde stehen, darf man das Feld bis Neujahr pflügen. Hierzu gestattet I 7 die Einbeziehung von Kürbissen in die Zahl der Pflanzungen und R. Simon b. Gamaliel erlaubt sogar zehn Kürbisse zu berücksichtigen, womit eigentlich das beschränkende Gesetz aufgehoben erscheint. Nun wird die Bestimmung über die zehn Pflanzungen in frühamoräischer Zeit als הלכה למשה מסיני bezeichnet in Moëd kat. 3ᵇ, Sukkâ 34ᵃ: אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן, עשר נטיעות ערבה ונסוך המים הלכה למשה מסיני, in jer. Šebiʿith I 33ᵇ 59 יסוד הנביאים als uralte Überlieferung, und zwar eigentümlicherweise mit zwei Dingen zusammengestellt, die als antisadducäische Institutionen überliefert werden. Dieses führt zu der Annahme, daß die strengere Richtung die Erleichterung der drückenden Beschränkung als eine junge Neuerung bekämpfte, weshalb die Vertreter derselben sie als eine uralte, sinaitische Überlieferung bezeichneten. Sie war schon in vorhadrianischer Zeit bekannt, da in I 8 R. Eleazar b. ʿAzarja, R. Josua und R. Akiba die Frage verhandeln, welches Alter diese Neupflanzungen haben dürfen und müssen, wobei zu beachten ist, daß R. Akiba den strengeren Standpunkt einnimmt. Als R. Gamaliel III die Erweiterung des Brachjahres ganz aufheben wollte, mag R. Neḥunjâ in der Verhandlung die uralte Tradition über die Neupflanzungen vorgebracht haben, die die Aufhebung überflüssig machte.

[1] Wie die Tradentenreihe zeigt, ist Gamaliel III, der Nachfolger des R. Jehuda I gemeint um 220—230, vgl. Toßafôth Ḥullin 5ᵇ. In jer. Šebiʿith I 33ᵃ 54 teilt R. Joḥanan diesen Beschluß mit; in Toß. I 1 lautet derselbe: רבן גמליאל ובית דינו התקינו שיהו מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה.

dieser Frage nicht nach ihm gerichtet hatte. Rabbi hatte nämlich nach jer. Šebi'ith VI 37ª 3, Toß. IV 16, b. Synh. 12ª die Abänderung einer älteren Verordnung verfügt:[1] „Früher war es verboten, im Brachjahre in den Grenzorten Palästinas Gemüse zu kaufen, (weil es aus Palästina stammen kann); später gestattete man es, aber das Verbot, Gemüse aus dem Auslande einzuführen, blieb in Kraft. Später gestattete man dieses, aber es blieb noch weiter verboten, am Ausgange des Brachjahres Gemüse zu kaufen, bis Rabbi auch dieses gestattete." Aus der obigen Erzählung ist zu ersehen, daß derselbe Patriarch es war, dem man die erste Erleichterung dankte, und somit auch alle folgenden. Er hatte die Absicht, das Brachjahr ganz aufzuheben, konnte jedoch wegen des Widerstandes des R. Pinḥas b. Jaïr seinen Plan nicht verwirklichen (jer. Ta'anith III 66ᶜ 2, Jew. Quart. Rev. XIII 698). Der Umstand, daß diese Erleichterungen fortschritten, weist mit Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß diese Richtung vor R. Jehuda I begonnen hat, wie er auch beweist, daß die Brachjahrgesetze in weiteren Kreisen beobachtet wurden.[2]

---

[1] בראשונה היה הירק אסור בספרי ארץ ישראל, התקינו שיהא הירק מותר בספרי ארץ ישראל. אף על פי כן היה אסור להביא ירק מחוץ לארץ לארץ. התקינו שיהא מותר להביא ירק מחוץ לארץ לארץ, אף על פי כן היה אסור ליקח ירק במוצאי שביעית מיד. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד בר מן קפלוטא In jer. Babhâ bathrâ IX 17ª 33, Pe'â VII 20ᵇ 8 wird erzählt: R. Peridâ verehrte dem Patriarchen R. Jehuda I zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungstage nach dem Brachjahre zwei Rettige von ungewöhnlicher Größe. Da meinte Rabbi, sie seien als Frucht des Brachjahres verboten; aber R. Peridâ erklärte, daß sie erst nach dem Brachjahre gesäet worden seien. Daraufhin gestattete Rabbi den Kauf von Gemüse unmittelbar nach Ablauf des Brachjahres.

[2] Als etwas Außergewöhnliches ist jer. Šebi'ith X 39ᵇ 42, b Gitt. 37ª anzuführen: אתא עובדא קומי רבי יוחנן בשטר שאין בו אחריות נכסים והורי משמטא. מפני שאנו למידין מן ההלכה אנו עושין מעשה, Man legte dem R. Joḥanan eine Schuldurkunde ohne hypothekarische Sicherstellung im Brachjahre vor und er entschied, daß sie nach Deut. 15, 1 ff. verfalle. Hiernach wäre auch diese Seite des Brachjahrgesetzes noch beobachtet worden. Aus vorhadrianischer Zeit ist aus Judäa die wirkliche Beobachtung des Brachjahres in nur wenigen Nachrichten bezeugt. In IV 35ᵇ 17: R. Tarfon beobachtete es auf seinem eigenen Felde; (doch hat b. Nedar. 62ª dasselbe in einem gewöhnlichen Jahre). In V 36ª 14, Toß. IV 4 erzählt in der Baraitha R. Jehuda: Wir waren in Ên-Kuši und aßen Lauch am Ausgange des Brachjahres und zwar schon am Ende des Laubhüttenfestes nach der Belehrung des R. Tarfon. Darauf erwiderte R. Joßê: Ich war damals mit dir und es war bereits das Ende des Peßaḥfestes. (Die Kontroverse findet natürlich in Ušâ statt, wo die Frage erörtert wurde, wann man nach Ablauf des Brachjahres Gemüse essen darf, und R. Jehuda aus R. Tarfons Belehrung einen Beleg für seine erleichternde Ansicht anführte.) In Sifrâ zu Lev. 25 p. 106ᶜ 9: אשר בארצך, מה שבארצך אוכלים ולא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפונטוס, Früchte, die im Brachjahre ins Ausland geschafft werden, dürfen dort nicht genossen werden; Akylas hat solche nach Pontus für seine Diener

3. Bestimmter beweisen dieses die Fälle der Übertretungen, die die talmudischen Nachrichten als etwas Auffälliges verzeichnen. Außer den beiden, die R. Simon b. Lakiš bemerkt, berichtet jer. Šebi'ith IV 35[b] 30, daß R. Ḥanina b. Papâ und R. Samuel b. Naḥman (um 300) im Brachjahre einen Mann auf dem Felde arbeiten sahen und R. Samuel ihm einen Gruß zurief, worüber R. Ḥanina sich wunderte. Nach IX 39[a] 64 stand R. Ḥizkija auf dem Markte von Caesarea und als er sah, daß ein Mann im Brachjahre verbotene Früchte trug, wendete er sich ab, um es nicht zu sehen. In IX 39[a] 71: Ein Mann, der im Verdachte stand, das Brachjahr nicht zu beachten, trug seiner Frau auf, aus ihrem Teige die Priesterhebe auszuscheiden; als sie ihm den Widerspruch in seinen Handlungen vorhielt, entgegnete er, daß die Teighebe biblisch geboten sei, das Gesetz des Brachjahres aber von R. Gamaliel und seinen Genossen stamme. In IV 35[a] 44 geht ein Abtrünniger im Brachjahre an einem Felde vorbei, auf dem Juden arbeiten und, als sie ihn erblickten, die Grabscheite wegwarfen, (damit er nicht merke, daß sie auch im Brachjahre regelmäßig arbeiten?).[1] Aus der Tannaitenzeit berichtet

---

geschafft, was nicht recht war. Aus Galiläa berichtet R. Joßê in Toß. IV 13: מעשה שזרעו כרם גריד בצפורי בצלים, למוצאי שביעית זרעוהו שעורים והיו פועלין יורדין ומנכשין לתוכו ומביאין ירק לתוך קופותיהן, ובאו ושאלו את רבי יוחנן בן נורי ואמר, אם עשו כיוצא בהן מותרין ואם לאו אסורין, In Sepphoris besäete man einen kahlgemachten Weingarten im sechsten Jahre mit Zwiebeln; am Ausgange des Brachjahres besäete man ihn mit Gerste und Arbeiter gingen auf das Feld, jäteten darin und brachten in ihren Gefäßen Gemüse von demselben mit und fragten nun den R. Joḥanan b. Nuri, ob sie das Gemüse essen dürfen. Er antwortete: Wenn soviel hinzugewachsen ist, wie die Zwiebeln selbst ausmachten, ist es gestattet, sonst nicht. Dieses liegt vor der Zeit des Lehrhauses in Ušâ, aber nach dem bar-Kochbakriege (siehe Kapitel XI, 12) und wir sehen da die Beobachtung des Brachjahres in Sepphoris. In Synh. 12[a] lesen wir in einer Baraitha: Man fügt keinen Schaltmonat hinzu zum Brachjahre und auch nicht zu dem auf dieses folgenden Jahre, dagegen tut man es vor dem Brachjahre; של בית רבן גמליאל verordneten eine Einschaltung im Jahre nach dem Brachjahre. Die Begründung dieser Vorschrift zeigt, daß das Brachjahr beobachtet wurde. Die Zeit des gemeldeten Schaltjahres ist nicht festzustellen; eine Handschrift bei Rabbinowicz hat: של בית רבן שמעון בן גמליאל, so auch Raši; aber richtig ist, wie schon Rabbinowicz hervorhebt, der Wortlaut der Ausgaben, wie ihn auch Šekal. 3[a] hat, da sich wohl mehreremal im Talmud של בית רבן גמליאל in Berakh. 53[a], Sabb. 19[a], Beṣâ 22[b], dagegen niemals של בית רבן שמעון בן גמליאל findet. Gemeint ist aber wohl kaum R. Gamaliel II, der nicht als sein eigenes Haus bezeichnet wäre, sondern entweder sein Kollegium oder sein Sohn Simon b. Gamaliel. Der im Talmud angenommene Grund, daß er die Einfuhr von Gemüse aus dem Auslande für gestattet hielt und sich deshalb zur Einschaltung eines Monates entschloß, ist ohne Halt.

[1] Vgl. Schorr in החלוץ VIII 121.

jer. Ta'anith III 66^b 76: Ein Schulmeister stand in dem Verdachte, Bodenerträgnisse des Brachjahres in unerlaubter Weise zu verwenden; man führte ihn zur Verantwortung Rabbi vor, dieser aber sprach: Was soll der Arme tun? Hat er es doch nur getan, um leben zu können. In b. Bekhor. 30^a wird berichtet: Im Orte des R. Jehuda (b. Ilai) nannte ein Mann den anderen Proselyte, Sohn eines Proselyten; der Beschimpfte sagte hierauf: Ich schwöre, daß ich nicht wie du Früchte des Brachjahres esse. Der Vorfall gehört in die Zeit des Lehrhauses von Ušâ und wir sehen, daß auch Proselyten sich dem Brachjahrgesetze fügten, während manche Juden es mißachteten.[1] Diese werden in einigen tannaitischen Stellen als Gesetzesübertreter, עוברי עברה bezeichnet,[2] während andere als verdächtig der Nichtbeachtung des Brachjahres angeführt werden.[3] So sagt die Baraitha in Gittin 53^b, Toß. Sabb.

---

[1] In b. Sukkâ 44^b ist in einem aramäischen, auf Babylonien hinweisenden Berichte zu lesen: „'Aibô erzählte: Ich stand vor R. Eleazar b. Ṣadok, als ein Mann zu ihm kam und ihm meldete: Ich habe Bauerngehöfte, Weingärten und Olivenfelder und die Bauern gehen und graben in den Weingärten um und essen dafür Oliven; ist das so recht? Der Lehrer antwortete: Es ist nicht recht. Als der Mann fortgegangen war, sagte der Lehrer: Ich wohne in diesem Lande 40 Jahre und habe keinen Mann gesehen, der auf so frommen Wegen wandelte, wie dieser. Der Mann kam wieder und fragte, was er tun solle, worauf der Lehrer antwortete: Gib die Oliven den Armen preis und zahle den Arbeitern einen Lohn." Es handelt sich um das Brachjahr, woraus sich ohne weiteres ergibt, daß die Begebenheit nicht in Babylonien sich zutrug (Bacher, Agada der Tannaiten I 50, 2), sondern in Palästina; somit war auch R. Eleazar b. Ṣadok in Palästina. Demnach ist R. 'Aibô, der unmittelbar nach diesem Berichte einen Satz desselben R. Eleazar b. Ṣadok mitteilt, in Palästina gewesen. Da R. Kahanâ zu dem Satze eine Bemerkung macht, ist 'Aibô der ältere, vielleicht der Vater Rabhs gemeint, von dem es allerdings sonst nicht bekannt ist, daß er in Galiläa ein Lehrhaus besucht hat.

[2] Šebi'ith IX 1: רבי יהודה אומר ספיחי חרדל מותרין שלא נחשדו עליהן עוברי עברה, Der Nachwuchs von Senf, sagt R. Jehuda, ist erlaubt, weil die Gesetzesübertreter nicht verdächtig sind, seinetwegen das Brachjahrgesetz zu übertreten (s. weiter), d. h. ihre Pflanzungen vor anderen zu schützen. Vgl. Toß. Synh. V 2: נושא ונותן בפירות עבירה, und jer. Šebi'ith IX 39^a 55: תני, המוציא פירות עבירה אסור ליגע בהן, Šebi'ith V 9, Gittin V 9 עוברי עברה. In Šebi'ith III 1: מאימתי מוציאין זבלים לאשפתות. משיפסקו עובדי עבודה, דברי רבי מאיר, ist die richtige Leseart nach Rabbinowicz עוברי עבירה. R. Jehuda gebraucht diese Bezeichnung für Pflanzer gemischter Gattungen in Šekal. I 2.

[3] Einige Beachtung verdient auch Mekhilthâ des R. Simon p. 162, 17: שכל דבר שמסרו ישראל נפשם עליו נתקיים בידם כגון שבת ומילה ותלמוד תורה וטבילה, לפי שמסרו ישראל נפשם עליהן נתקיימו בידם. ודבר שלא מסרו ישראל נפשם עליו לא נתקיים בידם, כגון בית המקדש והדינין שמטות ויובלות לפי שלא מסרו ישראל נפשם עליהם לא נתקיימו בידם, wo ausgesprochen ist, daß das Heiligtum, die Gerichtsbarkeit, die Brach- und Jubeljahre keinen

IIᵇ 11 p. 113, 12):[1] „Wer am Sabbath pflanzt, darf die Pflanzung, wenn sie nicht absichtlich ausgeführt wurde, stehen lassen; wenn aber absichtich, dann muß er sie herausreißen. Eine im Brachjahre vorgenommene Pflanzung, ob unabsichtlich oder absichtlich, muß er herausreißen, sagt R. Meir. R. Jehuda sagt: Im Brachjahre darf er sie, wenn ohne Absicht vorgenommen, stehen lassen, wenn absichtlich, muß er sie herausreißen; eine am Sabbath vorgenommene Pflanzung muß er in jedem Falle herausreißen.[2] R. Meir sagte: Warum behandle ich die Pflanzung im Brachjahre strenger? Weil die Juden die Jahre eines solchen Baumes nach dem Brachjahre zählen, dagegen die eines am Sabbath gepflanzten nicht nach dem Sabbath. Eine andere Begründung hierfür lautet: Die Juden sind verdächtig betreffs des Brachjahres, dagegen nicht betreffs des Sabbathes." Da zu diesen Fragen Sätze älterer Lehrer nicht erhalten sind und auch die Behandlung derselben entschieden den Eindruck macht, daß R. Meir und R. Jehuda die ersten Lehrer waren, die diesen Gegenstand erörterten, so muß das Leben in Galiläa zu ihrer Zeit hierzu Anlaß gegeben haben; d. h. es gab in Galiläa

---

Bestand hatten; somit vorausgesetzt wird, daß zur Zeit des Urhebers dieses Satzes die Beobachtung des Brachjahres keine befriedigende war. Es ist dieses der Satz des R. Simon b. Gamaliel in Sifrê Deut. 76: כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד נוהגים אותה בפרהסיא. In Sabb. 130ᵃ ist R. Simon b. Eleazar als Autor angegeben und als Beispiele für das Erste sind Götzendienst und Beschneidung, für das Zweite Tefillin angeführt. Man wäre geneigt, die Aufzählung in der Mekhilthâ als eine freie Zusammenstellung aus späterer Zeit anzusehen, wenn nicht die ersten Punkte den in der hadrianischen Religionsverfolgung beobachteten Gesetzen entsprächen. Siehe S. 201, 4.

[1] תניא, הנוטע בשבת בשוגג יקיים, במזיד יעקר, ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקר, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשביעית בשוגג יקיים, במזיד יעקר, ובשבת בין בשוגג בין במזיד יעקר . . . אמר רבי מאיר, מפני מה אני אומר בשבת בשוגג יקיים במזיד יעקר ובשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקר, מפני שישראל מונין לשביעית ואין מונין לשבתות. דבר אחר, נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות.

[2] In Toß. Šebiʿith II 3, jer. II 33ᵈ 57. 67: הנוטע והמבריך והמרכיב שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית. פחות מיכן לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית, wird auch die Entwurzelung solcher Pflanzen gefordert, die weniger als einen Monat vor Eintritt des Brachjahres gepfropft wurden. Aus der Mischna II 6: אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה, ואם נטע או הבריך או הרכיב יעקור. רבי יהודה אומר, כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים, שוב אינה קולטת. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים לשתי שבתות, ist ersichtlich, daß die Frage in Ušâ verhandelt wurde. Die strenge Strafe gehört der schammaitischen Schule an; denn Toß. III 10 schreibt vor, daß ein Feld, das im Brachjahre verbessert wurde, nicht erhalten bleiben darf: שדה שניטייבה אין מקיימין אותה בשביעית. שמאי הזקן אומר, אילו היתה שעה פנויה גוזר אני עליה שלא תיזרע. בית דין של אחריו גזרו עליה שלא תיזרע. Die ältere Ausgabe hat, daß das Feld im achten Jahre nicht besäet werden darf.

Bauern, die im Brachjahre Bäume pflanzten. Die zweite Begründung spricht dieses noch allgemeiner aus; aber es ist mehr als fraglich, ob sie von R. Meir selbst herrührt. Dem hinsichtlich des Brachjahres Verdächtigen begegnen wir allerdings nur in Sätzen galiläischer Lehrer der nachhadrianischen Zeit.[1] So schreibt Toß. Šebiʿith. III 23 vor:[2] Man darf ein Baumfeld einem hinsichtlich des Brachjahres Verdächtigen nur dann verkaufen, wenn man mit ihm vereinbart, daß er auf die Bäume kein Recht hat; R. Simon gestattet es, weil

[1] In Toß. Šebiʿith IV 5 lesen wir freilich: אין מוכרין פירות שביעית למי שחשוד על השביעית אחד זרעים נאכלין ואחד זרעים שאין נאכלין. בית שמאי אומרים לא ימכור לו שדה בשביעית ובית הלל מתירין, Man verkaufe Bodenerträgnisse des Brachjahres nicht an einen betreffs des Brachjahres Verdächtigen, weder Getreide, das gegessen, noch solches, das nicht gegessen wird. Die Schammaiten sagen: Man verkaufe ihm im Brachjahre kein Feld; die Hilleliten gestatten es. Es macht dieses den Eindruck, daß schon die beiden Schulen den Verdächtigen behandelt haben. Vergleicht man jedoch die Mischna V 8: פורט לו, משאיל לו, מוכר לו, לא ימכור לו, wo לו sich auf den vorhergenannten ישראל bezieht und der חשוד gar nicht erwähnt ist, so ergibt sich, daß auch der Satz der Schammaiten in der Toßiftha, der mit dem ihm voraufgehenden in keinem Zusammenhange steht, mit לו ohne Zweifel auf ein vorhergehendes ישראל sich bezog. Beachtung verdient allerdings die aus der Vergleichung von Šebiʿith IV 3: חוכרין נירין מן הנכרי בשביעית אבל לא מישראל, mit der zugehörigen Toß. III 11: אין חוכרין נירין מישראל החשוד על השביעית, אבל לוקחין הימנו שדה זרועה ... sich ergebende Wahrnehmung, daß Toß. einen der Nichtbeachtung des Brachjahres Verdächtigen nennt, wo die Mischna bloß ישראל hat. Die Beschränkung auf den Verdächtigen stellt eine weitgehende Erleichterung dar gegenüber der allgemeinen Beziehung des gleichen Verbotes auf jeden Juden; es fragt sich nur, welche Bestimmung älter ist. Da die Schammaiten vom ישראל, die galiläischen Lehrer vom חשוד על השביעית sprechen, ist die Antwort scheinbar ziemlich leicht (s. weiter). Schon nach Jamnia verweist den Begriff des Verdächtigen die Ausführung in Bekhor. 30[a] zur Baraitha: נאמן על הטהרות נאמן על השביעית, welche lautet: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי עקיבא סתימתאה, אבל חכמים אומרים חשוד על השביעית חשוד על המעשר. מאן חכמים, רבי יהודה .... איכא דאמרי, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, זו דברי רבי עקיבא סתימתאה, אבל חכמים אומרים חשוד על המעשר חשוד על השביעית. ומאן חכמים, רבי מאיר ..., indem der gutunterrichtete R. Joḥanan einen Satz über die Unzuverlässigkeit hinsichtlich des Brachjahres dem R. Akiba zuweist. Aber das noch immer nicht aufgeklärte סתימתאה als Bezeichnung des R. Akiba nebst dem Umstande, daß als sein Gegner R. Jehuda, beziehungsweise R. Meir genannt wird, zeigt deutlich, daß wir es nicht mit R. Akiba selbst, sondern mit den seine Ansicht vertretenden und darstellenden Lehrern in Galiläa, seinen Schülern, zu tun haben (siehe oben S. 176, 1).

[2] אין מוכרין שדה בית האילן לחשוד על השביעית אלא אם כן פסק עמו שאין לו באילן. רבי שמעון מתיר מפני שאומר לו אני מכרתי את שלי, צא ותבע לך את שלך. Der von Schwarz, תוספתא p. 102[a] angeführte Text des Elia Wilna ist als ein aus einer Handschrift stammender kaum zu denken; derselbe ist vielmehr, wie mir scheint, eine vom schwer verständlichen, gewiß verderbten Wortlaute angeregte Konjektur, für die jedoch die textliche Grundlage fehlt.

der Verkäufer sagen kann: Ich habe dir nur verkauft, worüber ich selbst verfügte, beanspruchst du mehr, suche es dir. Der Name des R. Simon im zweiten Satze zeigt, daß der erste einem seiner Kollegen in Ušâ, vielleicht R. Meir gehört. In der Baraitha in Nedar. 58[b] heißt es:[1] „Wer mit einem Samaritaner Lauch jätet, darf davon ein zufälliges Mahl sich bereiten, muß aber den Lauch als sicher nicht verzehntet verzehnten. R. Simon b. Eleazar sagt: Wenn dieser Fall bei einem hinsichtlich des Brachjahres verdächtigen Juden nach dem Brachjahre vorkommt, ist es gestattet zu essen." Hier ist der Schüler des R. Meir der Urheber des Satzes, der das in Ušâ geschaffene Gesetz weiter entwickelt; und es ist möglich, daß die zweite Begründung der Meinung R. Meirs in Gittin 53[b] von ihm stammt. Und so gehören auch die anonymen Bestimmungen in der Mischna Maʿaßr. V 3:[2] „Man verkaufe seine Bodenerträgnisse, wenn sie soweit entwickelt sind, daß sie der Abgabenpflicht unterliegen, nicht an jemand, der betreffs der Verzehntung unverläßlich ist, und im Brachjahre nicht an jemand, der betreffs des Brachjahres verdächtig ist," die in Toß. Šebiʿith. III 11:[3] „Man darf von jemand, der betreffs des Brachjahres verdächtig ist, einen nicht bebauten Acker nicht pachten, aber man darf einen besäeten von ihm kaufen, denn das beschränkende Gesetz geht nicht über die zulässige Grenze hinaus," und in I 4:[4] „Man darf im sechsten Jahre an den betreffs des Brachjahres Verdächtigen Dünger verkaufen und mit ihm solchen aufs Feld schaffen," dem Lehrhause in Ušâ an.

4. In der eben angeführten Mischna Maʿaßr. V 3 wird untersagt, Bodenerträgnisse, die schon soweit entwickelt sind, daß sie der Abgabenpflicht unterliegen, einem betreffs der Verzehntung Unverläßlichen zu verkaufen und ebenso im Brachjahre an einen hinsichtlich des Brachjahres Verdächtigen. Hier ist der Amhaareṣ und der in der Beobachtung des Brachjahrgesetzes Verdächtige zusammengestellt;

---

[1] תניא, המנכש עם הכותי בחסיות אוכל מהן אכילת עראי ומעשרן ודאי. רבי שמעון בן אלעזר אומר אם ישראל חשוד על השביעית למוצאי שביעית מותר. Ašeri bemerkt hierzu, es sei dieses eine Baraitha in jer. Terum., wo aber in IX 46[d] 44 bloß steht: תני, המנכש עם הכותי מותר בדמאי.

[2] לא ימכור אדם את פירותיו משבאו לעונת המעשרות למי שאינו נאמן על המעשרות, ולא בשביעית למי שהוא חשוד על השביעית.

[3] אין חוכרין נירין מישראל החשוד על השביעית, אבל לוקחין הימנו שדה זרועה, שלא גזרו אלא עד מקום שהן יכולין לגזור.

[4] מוכרין ומוציאין זבלים ערב שביעית מישראל החשוד על השביעית, ומן הגוי ומן הכותי אף בשביעית מותר, wofür jer. III Anfang 34[c] 10 hat: מוכרין ומוציאים זבלים עם העושין שביעית עד ראש השנה, vgl. Schwarz 94[b], 4. Beachte die Rücksichtname auf die Samaritaner.

und dieses legt die Möglichkeit nahe, daß in beiden Sätzen trotz verschiedener Bezeichnungen, die der Verschiedenheit des Vergehens entsprechen, dieselbe Person gemeint ist. In Šebiʿith V 9, Gittin V 9 schreibt die Mischna vor: „Eine Frau darf ihrer Freundin, die betreffs des Brachjahres verdächtig ist, Sieb, Schwinge, Mühle und Topf leihen, aber nicht mit ihr Körner auslesen und mahlen; die Ḥaberfrau darf der Amhaareṣfrau Sieb und Schwinge leihen, mit ihr Körner auslesen, mahlen und sieben, aber sobald sie das Wasser ins Mehl gießt, darf sie nichts mehr berühren, denn man darf den Gesetzesübertretern bei der Übertretung nicht helfen." Der letzte Satz mit der Begründung des vorhergehenden bezieht sich auch auf den ersten Teil der Mischna und er bietet die Bezeichnung der das Brachjahr nicht Beobachtenden dar, die wir bereits kennen. Nun lesen wir in Toß. Šebiʿith VI 20:[1] „Man verkaufe dem betreffs des Brachjahres Verdächtigen nicht mehr Lebensmittel aus dem Brachjahre, als für drei Mahlzeiten genügen; das gilt aber bloß von Früchten, die lange haltbar sind, nicht haltbare darf man ihm auch für hundert Mahlzeiten verkaufen." Vergleicht man hiermit die Parallelbaraitha in Sukkâ 39ᵃ:[2] „Von dem Erlös aus Früchten des Brachjahres[3] gebe man einem Amhaareṣ nicht mehr, als für drei Mahlzeiten erforderlich ist; hat man ihm mehr eingehändigt, so sage man: Dieses Geld soll seines geweihten Charakters entkleidet werden durch Früchte in meinem Hause, die denselben Charakter annehmen," so findet man

---

[1] אין מוכרין פירות שביעית לחשוד על השביעית אלא מזון שלש סעודות בלבד. במה דברים אמורים, בדבר המתקיים, אבל בדבר שאין מתקיים אפילו מאה סעודות מותר.

[2] תניא, אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ יותר ממזון שלש סעודות, ואם מסר יאמר, הרי המעות הללו יהו מחוללין על פירות שיש לי בתוך ביתי . . .

[3] Neben den Feldarbeiten als Übertretung des Brachjahrgesetzes ist der unerlaubte Genuß der Bodenerträgnisse im Brachjahre (s. weiter) im Satze des R. Eleazar b. Jehuda aus Barthothâ (ʾAbôth V 8. 9) ausdrücklich genannt: פירות שביעית und שמטת הארץ.

[4] Die Lehrer gingen in der Verschärfung des Brachjahrgesetzes so weit, daß sie der Frucht dieses Jahres einen Grad von Heiligkeit, wie etwa der des zweiten Zehnten, beilegten, der sich auf einen etwaigen Ersatz oder eine Mischung solcher Frucht übertrug. Hiervon spricht die Baraitha: יהו מהוללין על פירות שיש לי בתוך ביתי, ובא ואוכלן בקדושת שביעית, daß an die Stelle der Früchte als Erlös andere treten, die, genauso wie beim Loskauf des zweiten Zehnten, den Charakter der Brachjahrfrucht annehmen. In Sukkâ 40ᵇ gibt eine Baraitha hierüber weiteren Aufschluß: תניא, כי יובל היא קודש, מה קודש תופס את דמיו אף שביעית תופסת את דמיה . . . תניא כוותיה דרבי אלעזר, שביעית תופסת את דמיה שנאמר כי יובל היא קודש תהיה לכם, מה קודש תופס את דמיו ואסור, אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה. אי מה קודש תופס את דמיו ויוצא לחולין אף שביעית תופסת את דמיה ויוצאה לחולין, תלמוד לומר תהיה, בהוויתה תהא. הא כיצד, לקח בפירות שביעית בשר, אלו ואלו מתבערין בשביעית. לקח בבשר דגים, יצא בשר ונכנסו דגים.

an Stelle des Verdächtigen den Amhaareṣ.[1] Daß die beiden Begriffe aufs engste zusammengehören, zeigen die Bestimmungen über den

---

לקח בדגים יין, יצאו דגים ונכנס יין. לקח ביין שמן, יצא יין ונכנס שמן. הא כיצד, אחרון אחרון נכנס בשביעית ופרי עצמו אסור. תניא כוותיה דרבי יוחנן, אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף בין חיין בין שחוטין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, על שחוטין מתחללין על חיין אין מתחללין גזרה שמא יגדל מהן עדרים. Die Frucht des Brachjahres kann durch keinerlei Ersatz ihren Charakter verlieren, der Ersatz aber nimmt diesen Charakter an und verliert ihn durch Ersetzung, indem er ihn abgibt; hierin übertrifft die Frucht des Brachjahres jeden geweihten Gegenstand. R. Meir und R. Jehuda behandeln die völlige Gleichheit der Frucht des Brachjahres und des zweiten Zehnten betreffs der Verwendung von Tieren als Gegenwert beim Loskaufen, vgl. jer. Maʿaßer šeni I 52^{d} 61, Toß. Šebiʿith VII 1—9. Aus Šebiʿith VIII 9 ist ersichtlich, daß schon die Lehrer in Jamnia diesen beispiellos strengen Charakter der Frucht des Brachjahres als feststehend behandelten: עור שסכו בשמן של שביעית רבי אליעזר אומר ידלק וחכמים אומרים יאכל כנגדו. אמרו לפני רבי עקיבא, אומר היה רבי אליעזר עור שסכו בשמן של שביעית ידלק. אמר להם שתוקו, לא אומר לכם מה רבי אליעזר אומר בו, Ein Fell, das man mit Öl aus Oliven des Brachjahres bestrichen hat, muß nach R. Eliezer verbrannt werden; die Weisen sagen: Man genieße die entsprechende Menge gewöhnlichen Öls nach der Vorschrift über die Frucht des Brachjahres. Als man dem R. Akiba von dieser strengen Vorschrift des R. Eliezer sprach, sagte er: Schweiget, ich kann euch nicht sagen, was R. Eliezer darüber gesagt hat; vgl. jer. VIII 38^{b} 67. Die Bezeichnung קדושת שביעית auch in b. Sukkâ 40^{a}, Babhâ kammâ 101^{b}, wo andere Baraithas die Lehrer von Ušâ in Verbindung mit Einzelheiten über diese Fragen nennen: תניא, אין מוסרין פירות שביעית לא למשרה ולא לכבוסה. רבי יוסי אומר מוסרין . . . . דתניא, לאכלה ולא למלוגמא. אתה אומר לאכלה ולא למלוגמא או אינו אלא לאכלה ולא לכבוסה. כשהוא אומר לכם הרי לכבוסה אמור, הא מה אני מקיים לאכלה, לאכלה ולא למלוגמא. מה ראית לרבות את הכבוסה ולהוציא את המלוגמא, מרבה אני את הכבוסה ששוה בכל אדם, ומוציא אני את המלוגמא שאינה שוה בכל אדם, ... תנו רבנן, לאכלה ולא למלוגמא, לאכלה ולא לזילוף, לאכלה ולא לעשות ממנה אפקטויזין. Es ist R. Joßê und sein ungenannter Kollege, die die Bestimmungen über die Verwendung von Priesterhebe auf die Früchte des Brachjahres übertragen, vgl. Sifrâ p. 106^{c} 12. In den anderen Baraithas, die einem anderen Lehrhause angehören, zeigen die Fremdwörter, daß wir Galiläa als Ursprungsort jener zu denken haben. Beachtung verdient auch Šebiʿith VIII 7: אין מבשלין ירק של שביעית בשמן של תרומה שלא יביאנו לידי פסול ורבי שמעון מתיר, Man koche Gemüse des Brachjahres nicht in Öl von Priesterhebe, damit das erstere durch Verunreinigung der Priesterhebe nicht unbrauchbar werde; R. Simon gestattet es. Dieses kann natürlich nur an die Ahroniden gerichtet sein und da muß es auffallen, daß die Vorschrift so gehalten ist, als ob sie jedermann gälte. Es spricht dieses dafür, daß in Galiläa sehr viele Ahroniden lebten, was sich bereits in Verbindung mit dem Brachjahre daraus ergab, daß Ahroniden als Übertreter des Brachjahrgesetzes angeführt werden, als ob sie die Mehrheit der Bevölkerung bildeten, oben S. 175 ff.

[1] Zur Mischna Sukkâ III 11: הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה לפי שאין רשאי ללקחו בשביעית, „Wer im Brachjahre von einem Juden einen Palmenzweig kauft, bekomme den Ethrôg dazu unentgeltlich, da er ihn im Brachjahre nicht kaufen darf," sagt R. Eleazar in jer. III 54^{a} 24: דזקני גליל היא. דזקני הגליל אומר. אסור למסור למי שהוא חשוד על השביעית מזון שתי סעודות, die Mischna stelle die Ansicht der Lehrer in Galiläa dar, die lehren, daß man einem betreffs des

Amhaareṣ, in denen auf dessen Glaubwürdigkeit hinsichtlich des Brachjahres und der levitisch reinen Lebensmittel Rücksicht genommen wird. So in Toß. Dammai III 9: „Ist jemand (betreffs der levitischen Abgaben) nicht verläßlich (d. h. ein Amhaareṣ), aber einer seiner Söhne oder einer seiner Sklaven oder eine seiner Sklavinnen ist verläßlich, so darf man von ihm auf deren Zeugnis hin Lebensmittel kaufen und essen und sie können für den Gast zubereiten und dieser ißt; dagegen darf man nicht so tun bei Früchten des Brachjahres und bei levitisch reinen Speisen." Wir erfahren hieraus, daß das Brachjahr einen höheren Grad der Vertrauenswürdigkeit erfordert, als die Abgaben, und es darin der levitischen Reinheit gleicht, weshalb man dem Amhaareṣ nicht soweit entgegenkommen darf. Ebenso in Toß. Dammai V 5: „Dieses gilt bloß für die Priesterhebe und den Zehnten, aber für das Brachjahr und levitisch reine Lebensmittel ist der Mann nicht glaubwürdig." Dammai III 4: Wenn jemand einem samaritanischen oder Amhaareṣ-Müller Weizen übergibt, so bleibt das Getreide hinsichtlich der Zehnten und der Frucht aus dem Brachjahre in seiner bisherigen Verfassung. Wer seine Lebensmittel einem Samaritaner oder einem Amhaareṣ in Verwahrung gibt, bleiben jene hinsichtlich der Zehnten und des Brachjahres in ihrer bisherigen Verfassung; (ebenso Toß. IV 22, vgl. 23. 24).[1] In Toß. Dammai IV 26: Wer durch einen Amhaareṣ oder Samaritaner Lebensmittel schickt, braucht hinsichtlich der Zehnten und der Frucht aus dem Brachjahre nicht zu befürchten, daß

Brachjahres Verdächtigen aus Früchten des Brachjahres nur für zwei Mahlzeiten geben dürfe. Die Zeit dieser Lehrer ist wohl nicht angegeben; aber, da dieses nur eine strengere Formulierung der Baraitha in b. Sukkâ 39ª ist, so kann es nur den Lehrern in Ušâ oder Sepphoris gehören, etwa R. Meir oder seinem Schüler R. Simon b. Eleazar.

[1] Die Entstehungszeit dieser Vorschriften ist in Dammai III 4 durch den Namen des R. Simon b. Joḥai angegeben; in Toß. IV 25 durch andere Lehrer aus Ušâ: Wer einem Nichtjuden Früchte zur Aufbewahrung übergibt, muß betreffs der Zehnten und des Brachjahres annehmen, daß jene ausgetauscht worden seien. R. Simon b. Gamaliel und R. Simon sagen, die Früchte des Juden haben die des Nichtjuden zu unsicher verzehnteten gemacht. Diese Stelle handelt zwar nur vom Nichtjuden; aber Dammai III 4 zeigt, daß Amhaareṣ, Samaritaner und Nichtjude, wie auch in anderen Fragen, so auch hier zusammen behandelt wurden. In Dammai III 6 bemerkt ein ungenannter Lehrer, daß R. Jehuda zugebe, daß, wenn jemand seiner Schwiegermutter etwas im Brachjahre zu kochen oder zu backen übergibt, der Verdacht nicht bestehe, daß sie die Lebensmittel gegen andere aus dem Brachjahre austauschen und ihrer Tochter Früchte aus dem Brachjahre zu essen geben werde.

diese ausgetauscht wurden; dagegen muß er bei einem Nichtjuden die Frucht als ausgetauscht ansehen.[1] Toß. IV 31, jer. III 23[d] 16, b. Ḥullin 6[a]: Man darf der Nachbarin eine Speise zum Kochen und Teig zum Backen übergeben und braucht nicht zu befürchten, daß der Sauerteig und die Gewürze unverzehntet waren oder aus dem Brachjahre stammten.[2] Neben diesen als Ammêhaareṣ oder als Unzuverlässige Bezeichneten finden sich אוכלי שביעית, die Bodenerträgnisse des Brachjahres genießen, in strengerer Weise behandelt, als die ersteren. So in Toß. Dammai IV 29, b. Gittin 61[b]: Man darf mahlen und sieben bei denen, die Früchte des Brachjahres essen und in levitischer Unreinheit arbeiten, dagegen darf man für sie weder mahlen noch sieben.[3] Toß. III 17, jer. III 23[b] 49: Die Einnehmer von Almosen gehen im Brachjahre an den Türen derjenigen vorbei, die Früchte des Brachjahres essen, sagt R. Meir. Die Weisen sagen: Sie brauchen nicht zu untersuchen, wer solche Früchte ißt; und selbst wenn ihnen solche Leute Brot geben, sollen sie es annehmen, denn der Verdacht wegen des Brachjahres richtet sich nur auf Geld und Eier. Bestand die ganze Stadt aus Juden, die Früchte des Brachjahres essen, brauchen die Almoseneinnehmer darauf keine Rücksicht zu nehmen. Die Ahroniden, die (ihre Priesterhebe) in levitischer Reinheit einheben, müssen darauf Rücksicht nehmen, wer Früchte des Brachjahres ist.[4]

---

[1] Toß. Dammai V 1, b. ʿAbodâ zarâ 63[ab]: אומר אדם לחמריו ולפועליו, צאו ואכלו בדינר זה, צאו ושתו בדינר זה ואינו חושש משום מעשר ומשום שביעית ומשום יין נסך. אבל אם אמר לו צא ואכול ככר זה ואני נותן דמיה, צא ושתה רביעית זו ואני נותן דמיה, הרי זה חושש משום מעשר ומשום שביעית ומשום יין נסך.

[2] Die Mischna Bekhor. IV 10 schreibt vor: Wer verdächtig ist hinsichtlich des Brachjahres, ist es nicht betreffs der Zehnten; wer hinsichtlich der Zehnten verdächtig ist, ist nicht verdächtig betreffs des Brachjahres; wer hinsichtlich beider verdächtig ist, ist verdächtig betreffs der levitisch reinen Lebensmittel. Es gibt jedoch solche, die verdächtig sind hinsichtlich dieser, aber nicht verdächtig betreffs der anderen zwei Dinge. Eine Baraitha in Bekhor. 30[a] lautet: Wer betreffs levitisch reiner Lebensmittel verläßlich ist, ist es auch hinsichtlich des Brachjahres; vgl. oben S. 173 ff. In Toß. ʿErub. VII 10 heißt es: עם הארץ שהיו מוליכין אצלו עירוב מוליך הכהן ככר תרומה יושב ומשמרו ומהשיך עליו ואוכלו, ובשביעית הרי זה מותר שלא נחשדו על השביעית, wo der Amhaareṣ als nicht verdächtig hinsichtlich des Brachjahres bezeichnet wird, dagegen als verdächtig, die Priesterhebe zu verunreinigen. Vgl. חסדי דוד zur Stelle.

[3] Worin ihre Sünde bestand, ist nicht angegeben, da das Genießen der Früchte im Brachjahre gestattet ist. Man nimmt an, es seien die Früchte des achten Jahres gemeint, siehe weiter.

[4] Über die Lesearten siehe oben S. 161, 1. Eine Baraitha in ʿAbodâ zarâ 62[a] bestimmt: תניא, החמרין שהיו עושין מלאכה בפירות שביעית, שכרן שביעית, Der Lohn der Eselvermieter, die bei Früchten des Brachjahres beschäftigt sind, ist als Frucht des Brachjahres zu betrachten.

5. Daß es sich hierbei nicht etwa um bloß akademische Bestimmungen handelte, zeigen die Abänderungen der Vorschriften über das Brachjahr, welche durch die Übertretungen des Gesetzes veranlaßt wurden. So berichtet Šebi'ith IV 1:[1] Früher erlaubte die Behörde, daß man im Brachjahre Holz, Steine und Gras auf seinem eigenen Felde lesen dürfe, wie man es auf fremdem Felde tun durfte und zwar immer die je großen Stücke. Als aber die Gesetzesübertreter an Zahl zunahmen, verfügte die Behörde, daß man diese Dinge nur auf fremdem Felde auflesen dürfe, ohne dafür Dank oder einen Gegendienst zu erhalten; um so weniger darf man als Lohn die Kost zusichern.[2] Und noch deutlicher spricht hierfür die über die Gesetzesübertreter verhängte Ächtung in Synh. III 3:[3] „Als Zeugen sind folgende nicht zuzulassen: die Würfelspieler, die Wucherer, die Tauben wettfliegen lassen und die mit Früchten des Brachjahres Handel treiben. R. Simon bemerkte hierzu: Ursprünglich nannte man sie Sammler von Früchten des Brachjahres; seitdem die Erpresser an Zahl zunahmen, nannte man sie Händler der Brachjahrfrüchte. R. Jehuda sagt: Die Genannten sind nur in dem Falle nicht als Zeugen zuzulassen, wenn die bezeichneten Handlungen ihr einziges Geschäft bilden; haben sie aber auch ein anderes, so darf man sie als Zeugen zulassen." Aus den Namen der Lehrer in den Sätzen dieser Mischna sehen wir zunächst, daß die Frage über die allgemeine Glaubwürdigkeit der Übertreter des Brachjahrgesetzes das Lehrhaus in Ušâ nach 136

---

[1] בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שלו כדרך שהוא מלקט מתוך של חברו את הגס הגס. משרבו עוברי עברה התקינו שיהא זה מלקט מתוך של זה שלא בטובה, ואין צריך לומר שיקצץ להם מזונות.

[2] Toß. III 8 gibt nach dem ersten Teile der Mischna folgendes: חזרו להיות נותנין זה לזה בטובה, התקינו שיהא מביא מן הקרוב ומן המצוי והלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות. (9) בראשונה היו אומרים, מלקט אדם צרורות וחרסין מתוך שלו כדרך שמלקט מתוך של חבירו את הגס הגס. משרבו עוברי עבירה התחילו לוסר, Die Leute fingen an, einander die Dinge auf den Feldern gegenseitig zu schenken; deshalb verfügte die Behörde, daß man nur das öfter Vorhandene und nur aus der Nähe holen dürfe, und auch da ist es noch nicht gewiß, ob die Leute nicht mit Hintergedanken auf die Felder gehen. Früher gestattete die Behörde, daß man auf dem eigenen Felde Schollen und Scherben auflese, ebenso wie auf einem fremden und zwar die großen; als aber die Gesetzesübertreter an Zahl zunahmen, fing die Behörde an, es auf dem eigenen Felde zu verbieten. Vgl. auch jer. Šebi'ith IV Anfang, wo R. Jonâ, offenbar auf Grund einer Baraitha, die fortschreitenden Abänderungen ausführlich mitteilt.

[3] ואלו הן הפסולין, המשחק בקוביא והמלוה ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון, בתחלה היו קורין אותן אוספי שביעית, משרבו האנסין חזרו לקרותן סוחרי שביעית. אמר רבי יהודה, אימתי, בזמן שאין להם אומנות אלא הוא, אבל יש להן אומנות שלא הוא, כשרין.

beschäftigte.[1] Dieses wird von der Baraitha in Synh. 25^{b} bestätigt:[2] „Unter den Händlern sind diejenigen verstanden, die mit den Bodenerträgnissen des Brachjahres Handel treiben. Wann zeigt sich ihre Umkehr? Wenn sie im nächsten Brachjahre von ihrem Tun ablassen. R. Neḥemia sagt: Auch hierbei ist es erforderlich, daß sie nicht nur bereuen, sondern auch das Geld zurückerstatten, indem der Betreffende erklärt: Ich N. N. habe 200 Zûz aus Erträgnissen des Brachjahres gesammelt, ich gebe sie den Armen als Geschenk." R. Neḥemia war bekanntlich Mitglied des Lehrhauses in Ušâ.[3] In Toß. Synh. V 3 ist betreffs der angeführten Bezeichnung der Gesetzesübertreter zu lesen:[4] „R. Meir nannte sie Sammler der Brachjahrfrüchte; R. Jehuda nannte sie Händler der Brachjahrfrüchte. R. Simon sagt: Ich halte die Ansichten beider aufrecht: ehe die Erpresser zunahmen, nannte man jene Sammler, seit der Zunahme der Erpresser nannte man sie Händler der Brachjahrfrüchte." Hiernach stammt die ältere Bezeichnung der Sünder in der Mischna von R. Meir, die spätere von R. Jehuda, und R. Simon ist es, der die Abänderung derselben erklärt; aber alle sind nach 136 in Ušâ entstanden. Was aber die Abänderung der Bezeichnung veranlaßte, ist auch aus der Erklärung des R. Simon nicht klar. Die אנסים sind, wie bereits oben (S. 36) bemerkt wurde, mit den מציקים identisch und bedeuten die Vertreter der römischen Verwaltung in Palästina, die ihre Stellung und ihren Einfluß zur Ausbeutung des wehrlosen Volkes mißbrauchten. In der

---

[1] Wie die ganze Zusammenstellung und auch die weiter anzuführenden Baraithas lehren, werden diese Fruchthändler als Räuber angesehen, insoferne sie sich Bodenerträgnisse aneignen, die auch auf ihren Feldern in erster Reihe das Eigentum der Armen bilden. Deshalb besteht auch ihre Sühne nur darin, daß sie den erzielten Gewinn den Armen geben, und ihr Erwerb wird als ein unrechtmäßiger gekennzeichnet.

[2] סוחרי שביעית אלו שנושאין ונותנין בפירות שביעית. ואימתי חזרתן, משתגיע שביעית אחרת ויבדלו. ואמר רבי נחמיה, לא חזרת דברים בלבד אמרו אלא חזרת ממון. כיצד, אומר, אני פלוני בר פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית והרי הן נתונים במתנה לעניים. Die Parallelstelle in jer. Synh. III 21^{a} 47, Toß. V 2: איזהו תגר שביעית, זה שיושב ובטל כל שני שבוע, כיון שבא שביעית התחיל מפשט ידיו ונושא ונותן בפירות שביעית, ולעולם אין מקבלין אותו עד שתגיע שביעית אחרת ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה. תני, רבי יוסי אומר שתי שביעיות. רבי נחמיה אומר, חזרת ממון לא חזרת דברים, שיאמר להם, הא לכם מאתים זוז וחלקום לעניים מה שכינסתי מפירות עבורה.

[3] Die angeführte Parallelstelle in jer. Synh. hat noch eine Ansicht des R. Joßê, der als Beweis der Buße des Sünders die Enthaltung durch zwei Brachjahre fordert.

[4] רבי מאיר היה קורא אותן אוספי שביעית, רבי יהודה היה קורא אותן סוחרי שביעית. Die älteren Ausgaben haben hiernach noch den Satz: אמר רבי שמעון, מקיים אני דבר שניהן, הא כיצד, עד שלא רבו האונסין היו קורין אותן אוספי שביעית, ומשרבו האונסין היו קורין אותן סוחרי שביעית.

ersten Zeit hatten die nicht gesetzestreuen Juden sich im Brachjahre damit begnügt, den Ertrag ihrer eigenen Felder wie in jedem anderen Jahre einzuheimsen. Als aber der schwere Druck der römischen Machthaber Geld von ihnen erpreßte und sie auch zur Lieferung von Naturalien zwang, kauften sie auch den Ertrag anderer auf und mögen auch manchen Bauer, der zu Steuern herangezogen wurde, veranlaßt haben, ihnen seinen Ertrag zu verkaufen, (vgl. die Erklärung des Amoräers R. Jehuda in Synh. 26[a]). Sie machten hierbei gewiß einträgliche Geschäfte, indem sie an Leute, die an die Römer Naturalien zu liefern hatten, Getreide verkauften.[1]

6. Daß die Verschärfung des Brachjahrgesetzes wegen der in Galiläa herrschenden Nichtbeachtung desselben erfolgte, ergibt auch der Bericht in jer. Šebi'ith IX 38[d] 21: „Einmal ging R. Simon b. Johai im Brachjahre an einem Felde vorbei und sah einen Mann Früchte lesen. Als er ihm zurief, ob solches denn nicht verboten sei, antwortete der Mann: Es sind ja Früchte von Nachwuchs, die du selbst gestattet hast! R. Simon entgegnete: Sind aber nicht meine Kollegen anderer Ansicht? Er wendete auf ihn Eccl. 10, 8 an: Wer einen Zaun durchbricht, den beißt eine Schlange (der Bann)." Hiernach war im Lehrhause von Ušâ die Mehrheit der Lehrer der Ansicht, daß auch der Nachwuchs aus Körnern des sechsten Jahres im Brachjahre ebenso zu behandeln sei, wie die Frucht des Brachjahres selbst, d. h. er darf nicht eingeheimst werden.[2] Hierüber sind

---

[1] Vgl. auch die Baraitha in Sukkâ 40[b], Toß. 'Arakh. V 9: תניא, אמר רבי יוסי ברבי חנינא, בוא וראה כמה קשה אבקה של שביעית, אדם נושא ונותן בפירות שביעית לסוף מוכר את מטלטליו ואת כליו, R. Joßê b. R. Ḥanina — der Tannaite, nicht der Amoräer dieses Namens, vgl. Bacher, Agada d. Tannaiten II 588, Paläst. Amoräer I 419, 1, — sagt: Siehe, wie schwer selbst ein geringer Grad der Übertretung des Brachjahrgesetzes ist! Wer mit Früchten des Brachjahres Handel treibt, verkauft schließlich seine bewegliche Habe und seine Geräte. Vgl. hierzu Toß. 'Abodâ zarâ I 10—12: ארבע אבקאות הן, אבק רבית אבק שביעית אבק עבודה זרה ואבק לשון הרע. (11) אבק רבית, לא ישא אדם ויתן בהלוואתו של חבירו מפני אבק רבית. (12) אבק שביעית, לא ישא אדם ויתן בפירות שביעית מפני אבק שביעית. Derekh'ereṣ II: ואילו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם אין מורישין לבני בניהם. המשחק בקוביא (ומלוה ברבית) והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם.

[2] In Ta'anith 19[b] schreibt eine Baraitha in Verbindung mit dem wegen Regenmangels anzuordnenden Fasten vor: תנו רבנן, מתריעין על האילנות בשאר שני שבוע, על הבורות ועל השיחין ועל המערות אפילו בשביעית. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף על האילנות בשביעית מפני שיש בהם פרנסה לעניים. תניא אידך, מתריעין על האילנות בשאר שני שבוע, על הבורות על השיחין ועל המערות אפילו בשביעית. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף (על האילנות מתריעין) על הספיחים בשביעית מפני שיש בהן פרנסה לעניים, (wegen der Lesearten siehe Rabbinowicz zur Stelle,) Man bläst Lärm wegen der Bäume in gewöhnlichen Jahren, aber nicht im Brachjahre, wegen der Zisternen und der anderen Wasserbehälter auch im Brachjahre. R. Simon b. Gamaliel sagt: Auch im Brachjahre wegen

noch andere, wegen des Widerspruches der Berichte allerdings nicht ganz klare Einzelheiten erhalten. In Peßaḥ. 51[ab] wird erzählt: „Rabbâ bar bar-Ḥannâ berichtete, daß ihm R. Jonathan b. Eleazar folgendes erzählt hat: Einmal ging ich hinter R. Simon b. R. Joßê b. Lekonjâ in den Garten, wo dieser dann den Nachwuchs von Kohl (כרוב) nahm, aß und mir gab mit den Worten: In meiner Gegenwart iß davon, fern von mir dagegen iß Kohl nicht, denn ich habe R. Simon b. Joḥai solchen essen sehen und dieser ist dessen würdig, daß man sich auf seine Meinung stütze sowohl in seiner Gegenwart, als auch fern von ihm; du aber iß bloß in meiner Gegenwart." R. Simon hat hiernach den Nachwuchs aller Pflanzen im Brachjahre verboten ausgenommen den von Kohl, worin er allein stand, wie aus der ganzen Erzählung folgt. Einige Lehrer gestatteten sich nach diesem Berichte gegen die Mehrheit der Lehrer in Ušâ Kohl zu essen, weil sie ihn nicht entbehren konnten, und beriefen sich hierfür auf R. Simon b. Joḥai, wiewohl er in der Minderheit war. Und das meldet ausdrücklich die Baraitha in Peßaḥ. 51[b]: R. Simon sagt: Der Nachwuchs aller Pflanzen ist verboten mit Ausnahme des von Kohl, weil es desgleichen unter den Gemüsearten des Feldes nicht gibt; und die Weisen sagen: Alle ohne Ausnahme sind verboten.[1] Diesem

---

der Bäume, weil sie den Armen Ernährung bieten. Eine andere Baraitha lehrt: Man bläst Lärm in gewöhnlichen Jahren wegen der Bäume, aber nicht im Brachjahre, wegen der Zisternen und der anderen Wasserbehälter auch im Brachjahre. R. Simon b. Gamaliel sagt: Man bläst Lärm wegen des Nachwuchses im Brachjahre, weil dieser den Armen Ernährung bietet. Hiernach rechneten die Armen im Brachjahre hauptsächlich auf den Ertrag der Bäume, was ja ganz natürlich ist, da diese, wie in jedem Jahre, Früchte trugen, während das nichtangebaute Getreide- und Gemüsefeld nur wenig Ertrag hatte. Andererseits erfahren wir, daß unter ספיחים in erster Reihe die Baumfrüchte verstanden wurden und daß die Armen sie essen durften; doch wohl auch die Reichen, die nur deshalb nicht genannt sind, weil sie nicht auf den Ertrag des Brachjahres angewiesen waren (siehe weiter). Vgl. Jadaj. IV 3 und Ḥullin 7[a], wo R. Eleazar b. Šammuʿa sagt: Die Israeliten eroberten bei ihrem ersten Einzuge ins Land viele Städte, die die aus Babylonien heimgekehrten Juden nicht besetzten, und man ließ dieselben als nichtjüdisch gelten, damit die Armen sich auf sie im Brachjahre stützen können. In Šekal. IV 1: שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, Die Männer, die im Brachjahre seitens der Tempelverwaltung zur Bewachung des Getreidenachwuchses bestellt wurden, damit für das in Lev. 23, 10 vorgeschriebene erste Opfer Getreide vorhanden sei, wurden aus dem Šekelgeld bezahlt.

[1] Toßafôth zur Stelle s. v. כל הספחים tun überzeugend dar, daß es sich nicht um das Essen nach der Wegräumung der Erträgnisse des Brachjahres, sondern um das während des Brachjahres selbst handelt. Vgl. auch Naḥmani zu Lev. 25, 5 und RS zur Mischna.

widerspricht jedoch schnurstracks die Mischna Šebi'ith IX 1:[1] „R. Jehuda sagt: Der Nachwuchs von Senf ist gestattet, weil betreffs desselben die Gesetzesübertreter nicht verdächtig sind. R. Simon sagt: Der Nachwuchs aller Pflanzen ist gestattet, ausgenommen der Nachwuchs von Kohl, weil es desgleichen unter den Gemüsearten des Feldes nicht gibt; und die Weisen sagen: der Nachwuchs aller Pflanzen ist verboten." Die Erklärung der Toßafôth zur Stelle, daß es sich hier um den Nachwuchs des sechsten Jahres handle, der in das siebente und achte Jahr hinüberreicht, leuchtet nicht ein. Sifrâ zu Lev. 25 p. 105[d] 106[a] mit seiner allgemeinen, keinen Lehrer nennenden Ausführung[2] bietet keine Entscheidung; nur den Aufschluß, daß schon R. Akiba und seine Kollegen über die Frage gestritten haben. Die einfachste Lösung wäre, eine der beiden tannaitischen Überlieferungen, entweder die in der Mischna, oder die der Baraitha als Irrtum anzusehen und so alle Schwierigkeiten zu beseitigen.[3] Es ist zu beachten, daß diese Lehrer der vorhadrianischen Zeit für das Verbot des Nachwuchses keinerlei Ausnahme gelten ließen, es sonach von vorneherein sehr unwahrscheinlich ist, daß die Jünger des R. Akiba, die Lehrer in Ušâ, zu denen R. Simon b. Joḥai und R. Jehuda gehörten, das Verbot in das vollste Gegenteil sollten umgekehrt haben. Damit ist auch ohne jeden anderen Beleg erwiesen, daß die Meldung der Mischna, R. Simon habe den Nachwuchs aller Pflanzen für erlaubt erklärt, nicht wahrscheinlich ist; es wären denn besondere Umstände gemeint, die R. Akiba nicht im Auge hatte. Nun kommt noch die oben angeführte Erzählung des R. Simon b. R. Joßê b. Lekonjâ hinzu, die durch einen Vorfall aus dem Leben des R. Simon b. Joḥai bestätigt, daß dieser im Brachjahre Kohl nur, wenn er allein war, aß und auch sein Schüler sich hierin nach ihm richtete. Freilich muß hiernach der in jer. berichtete Vorfall mit R. Simon b. Joḥai

---

[1] Wie dieses schon R. Nissim in Toßafôth Peßaḥ. 51[b] s. v. כל הספחים auseinandersetzt.

[2] את ספיח קצירך לא תקצור, מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית. Dagegen hat p. 108[a] 5: אמר רבי עקיבא, מיכן סמכו חכמים על הספחים שיהו אסורים בשביעית. והכמים אומרים אין ספחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים. אם כן למה נאמר, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו. אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספים אין מכנסו לקיום, אמרת לנו בערוהו, ומה אם כן למה נאמר אנו אוכלים מן הביעור והילך. (Zum Texte vgl. RABD 106[a], der für אם כן למה נאמר hat: דבר אחר und siehe Naḥmani zu Lev. 25, 5). In Peßaḥ. 51[b] dieselbe Baraitha: תניא, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו, אמר רבי עקיבא, וכי מאחר שאין זורעין מהיכא אוספין. מכאן לספיחין שהן אסורין. R. Akiba erklärte den Nachwuchs des siebenten Jahres aus dem sechsten als biblisch verboten, während seine Kollegen wohl das Verbot zugestanden, es aber bloß als rabbinisch betrachteten.

[3] Israel Lewy, Über einige Fragmente der Mischna des Abba Saul, S. 8, Note 10 nimmt den Fehler in der Baraitha an.

von Kohl allein und nichts anderem sprechen, was minder schwierig ist, als die anderen Meldungen der der Mischna anzupassen.[1]

Daß solche Fragen über das Brachjahr das Lehrhaus in Ušâ beschäftigten, erfahren wir zufällig aus dem Berichte der Baraitha über die Behandlung des Ethrôgbaumes betreffs der Verzehntung (Roš haŠanâ 14^a. 15^a, jer. I 57^a 23, Toß. Šebi'ith VI 21):[2] „Es trug sich zu, daß

---

[1] Wie es kam, daß die Mischna dem R. Simon die Meinung zuschrieb, der Nachwuchs aller Pflanzen sei gestattet, ist nicht zu ermitteln. Vielleicht lag ein Satz des R. Simon vor, der den Nachwuchs von einem bestimmten Kreise von Pflanzen gestattete und der dann irrtümlicherweise verallgemeinert wurde; oder lagen verschiedene Überlieferungen aus dem Leben des R. Simon vor, die darauf hinwiesen, daß er den Nachwuchs verschiedener Pflanzen genoß, weshalb der Mischnaredaktor, der selbst alle Erleichterungen des Brachjahres förderte, seine Meinung in dieser allgemeinen Fassung formulierte. Aber alle diese Erklärungsversuche scheitern an den Worten der Mischna: חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהם בירקות שדה, die nur in einem Satze berechtigt sind, der alles verbietet, nicht aber in einem, der alles gestattet. Man könnte auch meinen, es handle sich in einem Falle um wildwachsende Pflanzen, im anderen um im Garten gezogene. Beachtenswert ist auch, daß R. Akiba in der angeführten Baraitha ausschließlich von Getreide spricht, dessen Nachwuchs er als biblisch verboten erweist, (worunter RABD zu Sifrâ p. 106^a, Note 3 אסורים לגמרי gänzlich verboten, versteht; er führt hierfür Belege aus Menaḥ. 5^b, jer. Šekal. IV 48^a 5 an). Dagegen haben wir bei R. Simon b. Gamaliel (S. 231, Note 2) auch Bäume als ספיחים bezeichnet gefunden, was dem Wortlaute ספיח קציר überhaupt nicht entspricht, und R. Simon b. Gamaliel erklärt die Früchte der Bäume für erlaubt; allerdings spricht er nur von den Armen. Das Gleiche gilt von allen Pflanzen, deren Stamm baumähnlich ist und dessen Wurzeln im Boden verbleiben. Wäre nun der כרוב — nach Toßafôth — als Baum angesehen worden, so ließe sich seine Ausnahmsstellung vielleicht hierdurch erklären. Denn in Šebi'ith IV 7—9 wird die Frage behandelt, von welchem Zeitpunkte an man Baumfrüchte, Trauben und Oliven genießen darf; von Getreide und Gemüse steht nichts. Nur לוף (Löw, Aram. Pflanzennamen 176, p. 240) erfährt in V 2—5 besondere Behandlung, weil der לוף nach Pe'â VI 10: וכל הטמונים בארץ כגון הלוף והשום והבצלים und genauer Terum. IX 6: איזהו דבר שאין זרעו כלה כגון הלוף והשום והבצלים, (Toß. Terum. IX 3: אלו הן מיני חסיות הלוף והשום והבצלים והקפלוטות. רבי יהודה אומר אין לך מיני חסיות אלא קפלוט) ausdauernde Wurzeln haben.

[2] תנו רבנן, מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט ונהג בו שני עישורין, אחד כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל. רבי יוסי ברבי יהודה אומר, לא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ורבי אליעזר נהג בה, [דתנן, אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים ולירק בדרך אחד, שוה לאילן בשלשה דרכים, שוה לערלה ולרבעי ולשביעית, ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו, דברי רבן גמליאל. רבי אליעזר אומר, אתרוג שוה לאילן לכל דבר]. מיתיבי, רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון, אתרוג בת ששית שנכנסת לשביעית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, שאין לך דבר שחייב במעשר אלא אם כן גדל בחיוב ונלקט בחיוב. ובת שביעית שנכנסת לשמינית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, שאין לך דבר שחייב בביעור אלא אם כן גדל בשביעית ונלקט בשביעית. תניא, אמר רבי יוסי, אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים, אתרוג אחר לקיטתו למעשר. ורבותינו נמנו באושא ואמרו, אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית. Es handelt sich um eine Erschwerung

R. Akiba eine Ethrôgfrucht, die er am 1. Š'bhat vom Baume gepflückt hatte, zweimal verzehntete, um sowohl der Ansicht der Schammaiten als auch der der Hilleliten zu entsprechen. R. Joßê b. R. Jehuda sagte: Nicht um den Ansichten der beiden Lehrhäuser, sondern denen von R. Gamaliel und R. Eliezer zu entsprechen, ging er so vor; (denn Bikkur. II 6 sagt: Der Ethrôg wird als Baum angesehen in drei Punkten und als Gemüse in einem Punkte; als Baum hinsichtlich des Verbotes in Lev. 19, 23, daß man seine Früchte in

---

des Brachjahrgesetzes: auch Früchte, die aus dem sechsten Jahre ins siebente hinüberreichen, werden als im Brachjahre gewachsen verboten, vgl. Mekhilthâ zu Exod. 23, p. 100[b]: ואספת את תבואתה והשביעית, להביא פירות ערב שביעית שנכנסו לשביעית . . . . הצד השוה שבהם שגדילים על מי שביעית הרי הן כפירות שביעית, דברי רבי יאשיה. רבי יונתן אומר, אינו צריך, והלא כבר נאמר ויתרם תאכל חית השדה, להביא פירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית הרי הן כפירות שביעית . . . Derselbe R. Jonathan sagt in der Baraitha in Roš haŠanâ 13[ab], Sifrâ 105[d] 9: תניא, רבי יונתן בן יוסף אומר, ועשת את התבואה לשלש השנים, אל תקרי לשלש אלא לשליש, daß das erste Drittel des Wachstumes einer Pflanze deren Zugehörigkeit zu dem betreffenden Jahre bestimmt. In Šebi'ith II 7: האורז והדוחן והפגין והשומשמין שהשרישו לפני ראש השנה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה. (8) רבי שמעון שזורי אומר, פול המצרי שזרעו לזרע בתחלה כיוצא בהן. רבי שמעון אומר אפונים הגמלונים כיוצא בהן. רבי אלעזר אומר אפונים הגמלונים משתרמלו לפני ראש השנה, wird dagegen erleichternd das bloße Wurzelfassen vor Eintritt des Brachjahres schon als genügend erklärt, um die Pflanze als zu dem sechsten Jahre gehörig und im Brachjahre erlaubt zu betrachten. Diese Mischna, wie die zugehörige Toß. II 4, Mischna II 9. 10 zeigen, daß diese weitgehenden Erleichterungen aus dem Lehrhause in Ušâ stammen. Auffallend scheint nur der Satz des R. Simon שזורי aus dem Grunde, weil in b. Roš haŠanâ 13[b], Toß. Šebi'ith II 5, jer. II 34[a] 33 in der Baraitha: תניא, רבי יוסי בן כיפר אמר משום רבי שמעון שזורי, פול המצרי שזרעו לזרע, מקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו השריש לאחר ראש השנה אין תורמין ומעשרין מזה על זה, R. Simon שזורי gar nicht von der Behandlung der ägyptischen Bohne im Brachjahre, sondern von der Verzehntung dieser sprach. Diese Frage mit den entscheidenden Merkmalen behandelten schon frühere Lehrer in Roš haŠanâ 14[a], so R. Joßê der Galiläer und R. Akiba, und in Toß. Šebi'ith II 13 R. Josua. Aber keiner derselben wendete das gewonnene Gesetz auf das Brachjahr an; dieses geschah erst in Ušâ. So hat R. Joßê b. Kippêr nur von der Zehntpflichtigkeit gesprochen; R. Simon שזורי mag, wenn es auch nicht in der Baraitha (vgl. Toß. II 13) überliefert ist, auch für das Brachjahrgesetz Folgerungen gezogen haben; die Mischna gibt diese bereits wieder. Nach Toß. II 6 haben schon die Schammaiten und die Hilleliten diese Frage erörtert, und R. Simon b. Gamaliel deutet ihre darauf bezügliche Meinungsverschiedenheit. Aber es kann nach dem Wortlaute nicht zweifelhaft sein, daß es sich in dieser Kontroverse nur um die Verzehntung handelte (vgl. jer. Ma'aßr. IV 51[b] 63 ff.). Das Gleiche gilt von der Kontroverse des R. Akiba mit ben-Azzai über die Meinung des R. Josua. Dagegen ist die Frage betreffs der Früchte, die aus dem siebenten ins achte Jahr hinüberreichen, schon von Lehrern in Jamnia, von R. Eliezer und R. Josua behandelt worden in Šebi'ith V 3.

den ersten drei Jahren nach der Pflanzung nicht genießen darf und sie im vierten Gott widmen muß, ferner hinsichtlich des Brachjahres; als Gemüse in dem Einen Punkte, daß die Verzehntung nach dem Lesen der Frucht sich richtet, sagt R. Gamaliel; R. Eliezer sagt: Der Ethrôg ist in jeder Hinsicht als Baum anzusehen). R. Simon b. Jehuda sagt im Namen des R. Simon: Wenn der Ethrôg aus dem sechsten Jahre in das Brachjahr hinein wächst, ist er frei von Zehnten, weil nur solche Früchte zehntpflichtig sind, die innerhalb der zehntpflichtigen Zeit gewachsen sind und vom Baume gelesen wurden; auch unterliegt er nicht der Wegschaffung am Ende des Brachjahres. Wächst er aus dem Brachjahre in das nächste Jahr hinein, ist er gleichfalls von beiden Verpflichtungen frei, denn der Pflicht der Wegschaffung unterliegt nur, was im Brachjahre gewachsen ist und auch gelesen wurde. R. Joßê erzählte: 'Abtolmos (Eutolmos?) bezeugte im Namen von fünf Gelehrten, daß die Verzehntung des Ethrôg nach dem Lesen der Frucht sich richtet (Kap. XI § 10). Unsere Lehrer stimmten in Ušâ ab und faßten den Beschluß, daß sowohl für die Verzehntung, als auch für die Hinwegschaffung der Frucht nach dem Brachjahre das Lesen derselben maßgebend ist." Dieses zeigt, daß in Ušâ R. Joßê und R. Simon und gewiß auch andere Mitglieder des Lehrhauses über die Ethrôgfrucht hinsichtlich des Brachjahres handelten, R. Simon seine eigene Ansicht durch Gründe vertrat, R. Joßê aber die seinige durch die Aussage des 'Abtolmos stützte, die sich wohl, wie die Sätze aller angeführten Lehrer aus Jamnia, bloß mit der Zehntpflichtigkeit befaßte, aber doch als Beweis für die Fragen des Brachjahrgesetzes angeführt wurde, die allein in Ušâ zur Verhandlung standen.

Fassen wir die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammen, so sehen wir, daß in Galiläa das Gesetz des Brachjahres auch schon vor der Verpflanzung des jüdischen Lehrhauses nach Ušâ beobachtet worden war, aber höchstwahrscheinlich in ziemlich geringem Maße. Erst die Lehrer in Ušâ wiesen auf die herrschende Mißachtung des biblischen Gebotes hin und suchten durch die genaue Umschreibung des ursprünglich kurzen Gesetzes dessen Beobachtung zu fördern. Anfangs war es die R. Meir eigene, schammaitische Strenge, die dieser Lehrer als Mittel anwendete; aber sie führte nicht zum Ziele. Besonders die wohlhabenden Getreidehändler waren es, die gegen das ausdrückliche Verbot der Thora die Erträgnisse des Brachjahres einheimsten und später, als Steuerforderungen und Erpressungen römischer Verwaltungsbeamter Geld und Annona erheischten, mit den Früchten des Brachjahres Handel trieben. Andere, besonders

Ahroniden bearbeiteten ihre Felder und Weingärten, wie in gewöhnlichen Jahren, ganz offen; daneben gab es Leute, die im Verdachte standen, sich über die Bestimmungen des Brachjahrgesetzes hinwegzusetzen. Alle diese behandelte man als Ammêhaareṣ und versagte ihnen das Vertrauen nicht nur in Fragen des Brachjahres und der Zehnten, sondern auch für jede Zeugenaussage vor dem Gerichte. Die Lehrer versuchten auch durch verschiedene Erleichterungen den Landwirten entgegenzukommen, bis unter dem Patriarchen R. Jehuda I und seinem Nachfolger Gamaliel III die folgerichtige Aufhebung mehrerer Beschränkungen und ausnahmsweise zu Zeiten römischen Steuerdruckes eine fast völlige Aufhebung des Brachjahres erfolgte. Aber wie dieses trotz aller Erleichterungen ein drückendes Gesetz blieb, ebenso hörte die offene Verletzung desselben nicht auf, ohne daß alle Lehrer sie verurteilten.

IX. Die Wucherer Galiläas und die Auswanderung aus Palästina nach 136.

1. Eine der natürlichsten Folgen des bar-Kochbakrieges und der an diesen sich anschließenden Religionsverfolgung war die Auswanderung zahlreicher Juden, die den Bedrückungen und Gefahren entgehen wollten. In Babhâ bathrâ 91ᵃ, Toß. ʿAbodâ zarâ IV 4 ist in der Baraitha folgende Bestimmung zu lesen: „Man darf aus Palästina nicht nach dem Auslande ziehen, außer wenn zwei Seâ Getreide einen Selaʿ kosten. R. Simon b. Joḥai sagt: Auch das letztere gilt nur dann, wenn man Getreide nicht zu kaufen bekommt; ist dieses aber doch möglich, so darf man, selbst wenn eine Seâ einen Selaʿ kostet, nicht wegziehen.[1] So sagte R. Simon b. Joḥai ferner: 'Elimelekh, Maḥlôn und Khiljôn waren bedeutende Männer in ihrer Zeit und Führer ihres Geschlechtes und wurden trotzdem gestraft, weil sie aus Palästina nach dem Auslande zogen."[2] Aus beiden Sätzen wird klar, daß R. Simon gegen die Auswanderung predigte; und wir erfahren zugleich, daß zu dieser die Teuerung der Lebensmittel beitrug. Demselben Streben dient der anonyme Satz in der Baraitha in

---

[1] תנו רבנן, אין יוצאין מארץ לחוצה לארץ אלא אם כן עמדו סאתים בסלע. אמר רבי שמעון, אימתי, בזמן שאינו מוצא ליקח, אבל בזמן שמוצא ליקח, אפילו עמדה סאה בסלע לא יצא. Die Einleitung des Satzes durch אימתי erweckt den Eindruck, als ob der erste Satz einem früheren Lehrer gehörte; aber selbst wenn dieses der Fall wäre, folgte nur, daß man schon vor R. Simon gegen die Auswanderung eiferte.

[2] Babhâ bathrâ 91ᵃ: וכן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר, אלימלך מחלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו, מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ.

Kethub. 110^{b}, Toß. ʿAbodâ zarâ IV 3: „Man wohne eher in Palästina selbst in einer Stadt, deren Bewohner zum großen Teile Nichtjuden sind, als im Auslande in einer Stadt, deren Bewohner alle Juden sind, (Kethub: denn wer in Palästina wohnt, hat gleichsam einen Gott, und wer im Auslande wohnt, hat gleichsam keinen Gott, nach Lev. 25, 38 und I Sam. 26, 19).[1] Das will besagen, daß das Wohnen in Palästina allen anderen Geboten der Thora zusammen gleichwertig ist; und jeder, der in Palästina begraben ist, ist gleichsam unter dem Altare begraben."[2] Nun lesen wir von R. Meir, dem Kollegen des R. Simon b. Joḥai, in Sifrê Deut. 333 p. 140^{b} oben: „Jedem, der in Palästina wohnt, sühnt dieses Land die Sünden nach Jes. 33, 24 und jeder, der in Palästina wohnt und morgens und abends das Š'maʿ liest und hebräisch spricht, hat Anteil an der künftigen Welt."[3] Es ist nicht anzunehmen, daß beide Lehrer zu-

---

[1] In Sifrâ zu Lev. 25, 38 p. 109^{c} 4: מיכן אמרו, כל בן ישראל היושב בארץ ישראל מקבל עליו עול מלכות שמים, וכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה. In Makkôth 7^{a} sagt R. Jehuda b. Doßithai im Namen des R. Simon b. Šetaḥ (lies Joḥai), daß Palästina auch in der Strafgerichtsbarkeit eine Sonderstellung einnehme, indem ein im Ausland gefälltes Todesurteil, wenn der Verurteilte nach Palästina flieht, aufgehoben und die Verhandlung nochmals aufgenommen wird מפני זכותה של ארץ ישראל.

[2] Der letzte Satz findet sich in Kethub. 111^{a} vom Amoräer R. ʿAnan. In 'Abôth di R. Nathan XXVI 41^{b} in einem mit הוא היה אומר eingeleiteten und hierdurch dem R. Akiba zugeschriebenen Satze heißt es: ואל תצא חוצה לארץ שלא תעבוד עבודה זרה, שכן דוד ... Aber die Wahrnehmung, daß dieser am Ende einer Reihe von Belehrungen steht, während er richtig nach אל תבוא לבין הגוים hätte stehen sollen, und die Vergleichung mit der zweiten Rezension 'Abôth di R. Nathan XXXIII 36^{ab}, wo sich wohl der Ausspruch des R. Akiba: אל תדור בין הגוים שלא תעבוד עבודה זרה findet, aber der über die Auswanderung aus Palästina nicht vorkommt, läßt es als nicht unwahrscheinlich erkennen, daß man diesen Satz nur wegen des verwandten Gedankens dem R. Akiba zuschrieb, derselbe aber von einem seiner Schüler stammte. Doch selbst wenn er R. Akiba gehört, beweist er nur, daß man schon in Jamnia gegen die Auswanderung Stellung nehmen mußte.

[3] In jer. Šekal. III Ende 47^{c} 73: תנא בשם רבי מאיר, כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקודש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא קריאת שמע בבקר ובערב, יהא מבושר שבן העולם הבא הוא, betont R. Meir das ständige Wohnen in Palästina. Demselben Streben gibt die Baraitha in Babhâ kammâ 80^{a}, Toß. VIII 16 Ausdruck: וכן מי שנדר ליקח בית וליקח אשה בארץ ישראל, אין מחייבין אותו ליקח מיד, עד שימצא את ההוגנת לו, Wenn jemand gelobt, sich in Palästina ein Haus zu kaufen oder hier eine Frau zu heiraten, so drängt man ihn nicht zur Erfüllung seines Gelübdes, sondern läßt ihm Zeit, das Passende zu finden. Die Absicht wird als eine löbliche vorausgesetzt und von dem Manne zum Gegenstande eines Gelübdes gemacht. Wenn man in Palästina heiratete, war ein wichtiger Grund mehr vorhanden, im Lande zu bleiben. Das Streben, in Palästina zu wohnen, bildete auch den Gegenstand wichtiger Vereinbarungen zwischen Ehegatten und galt, im Falle einer der-

fällig denselben Gedanken mit gleichem Nachdrucke betont haben, der eine, indem er das Sündhafte der Auswanderung aus Palästina, der andere, indem er die unvergleichlichen Vorzüge dieses Landes verherrlicht; vielmehr müssen die damaligen Verhältnisse Galiläas hierzu die Veranlassung gegeben haben. In erster Reihe waren es Gelehrte, gegen die sich diese Ausführungen richteten;[1] denn nur von der Auswanderung von Lehrern erzählen die Berichte.[2] Einige derselben hatten es erst versucht, sich ihr Brot durch Arbeit zu verdienen, was natürlich die Vernachlässigung des Thorastudiums zur Folge hatte;[3] und als sie sich umsonst abmühten, verließen sie

selben sich weigerte, in Palästina zu bleiben, unter Umständen als Scheidungsgrund, wie die Baraitha in Kethub. 110^b, Toß. XIII 2, jer. XIII 36^b 50 darlegt: תנו רבנן, הוא אומר לעלות והיא אומרת שלא לעלות כופין אותה לעלות, ואם לאו תצא בלא כתובה. היא אומרת לעלות והוא אומר שלא לעלות כופין אותו לעלות ואם לאו יוציא ויתן כתובה. היא אומרת לצאת והוא אומר שלא לצאת כופין אותה שלא לצאת ואם לאו תצא בלא כתובה. הוא אומר לצאת והיא אומרת שלא לצאת כופין אותו שלא לצאת, ואם לאו יוציא ויתן כתובה; in jer. und Toß. etwas verschieden.

[1] In 'Abôth di R. Nathan XXVIII 43^a sagt R. Simon b. Eleazar: Ein Gelehrter, der in Palästina wohnt und dann das Land verläßt, wird minderwertig; der in Palästina wohnende ist lobenswerter, als jener. Eine Handschrift hat bloß R. Simon, was zu dem Obigen besser passen würde; doch hat die zweite Rezension XXXII 35^b dafür: רבן גמליאל אומר, כל תלמיד פגום שהוא בן ארץ ישראל משובח יותר מכל המשובחים שבמדינות, mit genau demselben Vergleiche. R. Joßê b. Ḥalafthâ sagt seinem Sohne R. Ismael: מבקש אתה לראות פני שכינה בעולם הזה עסוק בתורה בארץ ישראל, Willst du Gottes Herrlichkeit schon hienieden sehen, studiere Thora in Palästina (Midr. ψ 105, 1).

[2] In Sifrê Deut. 80 wird in Anknüpfung an וירשתם אותם וישבתם בה in Deut. 12, 1 die Auswanderung des R. Jehuda b. Betherâ, des R. Matthjâ b. Ḥaraš und des R. Ḥanina, des Neffen von R. Josua, und aus einer anderen Zeit die einer zweiten Gruppe von Lehrern, des R. Eleazar b. Šammu'a und des R. Joḥanan des Sandelars berichtet und von beiden Gruppen erzählt, daß sie umgekehrt seien, אמרו, ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה, weil sie das Wohnen in Palästina für so wichtig hielten, wie alle Gebote der Thora zusammen. In dem von Schechter herausgegebenen Fragmente der Mekhilthâ zu Deut. 12, 1 (Jew. Quart. Review 1904 XVI 446) lautet derselbe Bericht: וכבר היה רבי אלעזר בן שמוע ורבי יוחנן הסנדלר הולכין אצל רבי יהודה בן בתירא לנציבין ללמד ממנו. הגיעו לצידון וזקפו את עיניהם וגומר שבת היה, חזרו ובאו להם לארץ. מכאן אמרו, ידור אדם בארץ ישראל בעיר שכולה גוים ואל ידור אדם בחוצה לארץ בעיר שכולה ישראל. הקבור בה כקבור בירושלים והקבור בירושלים כקבור תחת כסא הכבוד. וכן הוא אומר, ונתתי צבי בארץ החיים, ארץ שמתיה חיים תחלה לכל הארצות. יש אומרים ארבעים יום ויש אומרים ארבעים שנה שנאמר, נותן נשמה לעם עליה וגומר. Vgl. noch 'Abôth di R. Nathan XXVI 41^b.

[3] Dieses ergibt der Satz des R. Jehuda b. Ilai in 'Abôth di R. Nathan XXVIII 43^b: כל העושה דברי תורה עיקר ודרך ארץ טפל עושין אותו עיקר בעולם הבא. דרך ארץ עיקר ודברי תורה טפל, עושין אותו טפל בעולם הבא . ., Wer das Studium der Thora zur Hauptsache und den Erwerb zur Nebensache macht, den macht man in der künftigen Welt zur Hauptsache; wer den Erwerb zur Hauptsache und das Thorastudium zur Nebensache macht, den macht man in der künftigen Welt

das Land, weil sie die teueren Lebensmittel nicht erschwingen

---

zur Nebensache. Und in Berakh. 35[b] sagt R. Joḥanan namens desselben R. Jehuda: בוא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי זו וזו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי זו וזו לא נתקיימה בידן, Die Leute der Jetztzeit gleichen nicht denen früherer Geschlechter; die früheren haben das Thorastudium zur ständigen, ihre Arbeit zur nebensächlichen Beschäftigung gemacht und beides hatte Erfolg; die jetzigen machen ihre Arbeit zur ständigen Beschäftigung, das Thorastudium zur nebensächlichen und keines hat Erfolg. R. Simon b. Joḥai sagt in Berakh. 35[b], Sifrê Deut. 42, 80[b]: Da man pflügen muß, wann die Zeit dafür kommt, säen zur richtigen Zeit, ernten zur richtigen Zeit, dreschen zur Zeit und worfeln, wann Wind ist, was geschieht da mit dem Thorastudium? (Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 88.) Und in Ḥagigâ 9[b], Toß. I 8 sagt R. Simon b. Joḥai: אין אומר בקרו גמל, בקרו חזיר, אלא בקרו טלה. ואי זה זה, זה תלמיד חכם שפירש מן התורה. רבי יהודה בן לקיש אומר, כל תלמיד חכם שפירש מן התורה עליו הכתוב אומר, כצפור נודדת מן קנה כן איש נודד ממקומו, ואומר, מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי, Man sagt nicht: Untersuchet dieses Kamel oder dieses Schwein, (ob es sich als Opfer eignet), sondern untersuchet dieses Lamm; damit ist ein Gelehrter gemeint, der die Thora verläßt. R. Jehuda b. Lakiš sagt: Auf einen Gelehrten, der die Thora verläßt, bezieht sich Prov. 27, 8, Jerem. 2, 5. Und R. Meir in 'Abôth IV 10 sagt: הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה והוי שפל רוח בפני כל אדם, ואם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה כנגדך ואם עמלת בתורה יש שכר הרבה ליתן לך, Befasse dich weniger mit dem Geschäfte, mehr mit der Thora und sei jedem gegenüber demütig; denn wenn du vom Thorastudium lassest, treten dir andere Störungen in den Weg; dagegen wenn du dich mit dem Thorastudium eifrig befassest, gibt es für dich hohen Lohn. Da es Lehrer gab, die gemeine Arbeit als unschön oder unwürdig ansahen, gingen die großen Lehrer mit gutem Beispiele voran. R. Jehuda trug, wenn er ins Lehrhaus ging, einen Krug auf der Schulter und sagte: Etwas Schönes ist die Arbeit, denn sie ehrt den Mann. R. Simon b. Joḥai trug, wenn er ins Lehrhaus ging, einen Korb auf der Schulter und sagte: Etwas Schönes ist die Arbeit, denn sie ehrt den Mann (Nedar. 49[b]). Und in mehreren Sätzen verherrlichen diese Lehrer die Arbeit. So R. Simon b. Joḥai in jer. Ma'aßr. II 50[a] 25: גדולה המלאכה, in 'Abôth di R. Nathan, 2. Rezension XXI 22[b] R. Joßê in zwei Sätzen, R. Meir und R. Jehuda in je einem (vgl. 1. Rezension XI 22[b], wo die Namen der Urheber andere sind; aber Doßithai, der hier genannt ist, tradierte offenbar den Satz des R. Meir, wie den folgenden: אין ברכה שורה אלא במעשה ידים in Toß. Berakh. VII 8. Dieser Richtung entsprang dann die Behandlung der Frage, welches Handwerk jemand lernen soll. R. Jehuda in Toß. Kidduš. I 11 sagt: Wer seinem Sohn kein Handwerk lehrt, der lehrt ihm gleichsam das Räuberhandwerk. R. Meir in Kidduš. IV 14 sagt: Man lehre seinem Sohne ein leichtes und sauberes Handwerk und bete zu Gott, der den Reichtum und den Besitz verleiht; denn mit jedem Handwerk ist Armut und Reichtum verbunden, keines von beiden stammt vom Handwerk, sondern alles richtet sich nach den Verdiensten. Und in jer. Kidduš. IV 66[a] 1, b. 82[b], Toß. V 14: Man kann sich auf verschiedene Weise sein Brot verdienen; heil dem, der seine Eltern bei einem reinen Handwerk sieht, wehe dem, der seine Eltern bei einem bemakelnden Handwerke sieht.

konnten, und wanderten nach verschiedenen Richtungen aus, um irgendwo ihr Leben zu fristen.[1]

2. Die Teuerung war nicht durch Mißwachs und Dürre allein verursacht, sondern auch durch Lebensmittelspekulanten gefördert. Denn Babhâ bathrâ 90[b], Toß. ʿAbodâ zarâ IV 1 schreibt vor: „Man speichert in Palästina Lebensmittel und Dinge nicht auf, die zum Leben notwendig sind, wie Weine, Öle und Mehle; dagegen darf man Dinge, die zum Leben nicht notwendig sind, wie Gewürze, Kümmel und Pfeffer aufspeichern. Doch gilt das Verbot bloß für das Aufkaufen auf dem Markte, nicht aber für das Sammeln der eigenen Bodenerträgnisse. Auch darf man in Palästina Lebensmittel aufspeichern während dreier Jahre: ein Jahr vor dem Brachjahre, im Brachjahre selbst und in dem auf dieses folgenden. Im Jahre der Dürre darf man nicht Einen Kabh Johannisbrot aufspeichern, weil man dadurch einen Fluch in die Preise bringt . . . (91[a]) Man treibt in Palästina keinen Handel mit Dingen, die zum Leben notwendig sind, wie Weine, Öle und Mehle; man erzählte von R. Eleazar b. ʿAzarja, daß er mit Wein Handel getrieben hat." Der Hinweis auf R. Eleazar b. ʿAzarja zeigt, daß die Bestimmungen aus einer späteren Zeit als der dieses Lehrers stammen, also nach 136 und aus Galiläa; denn daß diese alle, wenn sie auch im Talmud getrennt behandelt werden, ursprünglich zusammengehörten, ist durch die in allen Teilen gleiche Sprache gesichert. Nun hat statt der zweiten Baraitha Toß. ʿAbodâ zarâ IV 1 im fortlaufenden Berichte die Vorschrift:[2] „Man darf mit Getreide keinen Handel treiben, dagegen darf man es mit Wein, Öl und Hülsenfrüchten tun; man erzählte von

---

[1] In Tanḥumâ (Buber פקודי 7), Exod. rab. 52, 3, Midraš Psalm 92, 8 wird erzählt, daß ein Jünger des R. Simon b. Joḥai ins Ausland ging und von dort reich zurückkehrte. Als die anderen Jünger dieses sahen, wollten auch sie ins Ausland gehen; aber R. Simon bestimmte sie, zu bleiben. In Tanḥumâ (תזריע 6, Buber 8) wird erzählt: Ein Ahronide, der den Vorschriften in Lev. 13 gemäß öfter Aussätzige untersucht hatte, faßte infolge seiner Verarmung den Entschluß, ins Ausland zu gehen und sagte seiner Frau: Da Leute mich aufsuchen, um mir ihre Ausschläge zu zeigen, will ich dir die Satzungen mitteilen, damit du statt meiner die Ausschläge untersuchen könnest. Aber seine Frau brachte ihn von seinem Vorhaben, auszuwandern, ab. In Lev. rab. 15, 3 steht statt des Ahroniden ein Gelehrter und sind alle merkwürdigen, nur zu einem Ahroniden passenden Einzelheiten geschwunden; vielleicht weil man an dem ganzen Berichte über die zu patriarchalischen Verhältnisse Anstoß nahm. Aber da die Untersuchung des Aussatzes seit Hillel von Gelehrten geschah, könnte die Version in Lev. rab. ursprünglich sein.

[2] אין משתכרין בתבואה אבל משתכרין ביין ושמן וקטניות. אמרו עליו על רבי אלעזר בן עזריה שהיה משתכר ביין ושמן כל ימיו.

R. Eleazar b. ʿAzarja, daß er mit Wein und Öl beständig Handel getrieben hat." Wir haben sonach zwei, wahrscheinlich verschiedenen Zeiten angehörige Verordnungen vor uns. Zur Zeit des R. Eleazar b. ʿAzarja, zwischen 90—130, mag der Handel mit Getreide bereits verboten gewesen sein, doch nicht der mit Wein und Öl; dieser wurde erst in Galiläa untersagt. Das gleiche lehrt eine dritte Baraitha in Babhâ bathrâ 90ᵇ, Toß. ʿAbodâ zarâ IV 2: „Man darf aus Palästina Dinge nicht ausführen, die zum Leben notwendig sind, wie Weine, Öle und Mehle; R. Jehuda b. Bethêrâ sagt: Wein darf man, weil durch die Ausfuhr der Leichtsinn verringert wird. Und wie man aus Palästina ins Ausland nicht ausführen darf, so auch nicht aus Palästina nach Syrien; Rabbi gestattete die Ausfuhr aus einer Eparchie in die andere."[1] Es galt offenbar, durch diese Vorschriften, die den Handel mit Lebensmitteln sowohl im Lande, als auch den durch Ausfuhr nach dem Auslande beschränkten, der Teuerung entgegenzutreten.[2] Und da ist es von Wert, auf eine in Derekh'ereṣ II erhaltene, in ihren Bestandteilen ohne Zweifel tannaitische Aufzählung tadelnswerter Handlungen, von denen wir bereits einige besprochen haben, hinzuweisen; denn sie führt ein Gesamtbild der jüdischen Großgrundbesitzer Galiläas vor, dessen Einzelzüge wir aus der bisherigen Untersuchung nur stückweise gewinnen konnten. Es heißt da:[3] „Auf diejenigen, die Lebensmittel aufspeichern (zurückhalten), die Marktpreise derselben in die Höhe treiben, die Hohlmaße kleiner machen, die Münzen größer verlangen und auf Zinsen leihen, ist Amos 8, 5 zu beziehen. Und folgende vererben ihr Vermögen nicht auf ihre Kinder, keinesfalls aber auf ihre Enkel: die Würfelspieler, die auf Zins leihen, die Kleinvieh züchten, die mit Bodenerträgnissen des Brachjahres Handel treiben, die Geld aus dem Auslande bringen, und der Ahronide und Levite, die sich auf

[1] Toßifthâ hat: Wie man nicht nach Syrien ausführen darf, so auch nicht aus einer Eparchie in die andere; R. Jehuda gestattet dieses. Für R. Jehuda b. Bethêrâ hat Toß.: רבי אומר, אומר אני und haben auch Handschriften bei Rabbinowicz בן בתירה nicht, was die Annahme bestätigt, daß man in Jamnia den Handel mit Wein noch nicht erörtert hat.

[2] Damals dürften auch die Bestimmungen über das Kaufen und Verkaufen von Lebensmitteln für Termine in Babhâ meṣiʿâ V 7 erlassen worden sein, da als ihre Urheber R. Jehuda und R. Joßê genannt sind; vgl. folgende Note.

[3] עוצרי פירות ומפקיעי שערים ומקטיני איפה ומגדילי השקל ומלוין ברבית, עליהם הכתוב אומר, נשבע יי בגאון יעקב אם אשכח לנצח (את) כל מעשיהם. ואילו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא (ומלוי בריבית) והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם.

ihren Anteil Geld ausleihen." Es ist dieses eine Vereinigung der Mischna Synh. III 3, der eben behandelten Baraitha[1] und einer Baraitha in Peßaḥ. 50ᵇ und weist nur einen neuen Punkt auf, der die levitischen Abgaben zum Inhalte hat; diese Baraitha lautet nämlich:[2] „An vier Groschen haftet kein Segen: am Lohne der Schreiber und Übersetzer, an dem von Waisen bekommenen Lohne und dem aus dem Auslande stammenden Gelde."

3. Die die Lebensmittel aufkaufenden und aufspeichernden Händler, gegen die sich die angeführten Verbote richten, nennt die Baraitha in Babhâ bathrâ 90ᵇ zusammen mit den Geldwucherern und bezieht auf sie Amos 8, 5; und auch sonst ist von ihnen die Rede (Megillâ 17ᵇ). Daß sie der Zeit angehören, als das Lehrhaus in Ušâ bestand, ergibt sich auch aus ihrer Zusammenstellung mit

---

[1] Babhâ bathrâ 90ᵇ: תנו רבנן, אוצרי פירות ומלוי ברבית ומקטיני איפה ומפקיעי שערים, עליהן הכתוב אומר, לאמר מתי יעבור החודש ונשבירה שבר, והשבת ונפתחה בר להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעשות מאזני מרמה. וכתיב נשבע יי בגאון יעקב אם אשכח לנצח כל מעשיהם. R. Joḥanan nennt als Getreidewucherer einen Mann namens Šabbathai; nach Jomâ 82ᵇ 83ᵃ war er sein Zeitgenosse, denn die Mutter desselben kam zu R. Ḥanina, dem älteren Kollegen des R. Joḥanan, mit einer Anfrage. Zur Baraitha vgl. noch 'Abôth di R. Nathan 2. Rezension XXXV 43ᵇ.

[2] תנו רבנן, ארבעה פרוטות אין בהם סימן ברכה לעולם, שכר כותבין ושכר מתורגמנין ושכר יתומים ומעות הבאות ממדינת הים. Es könnte der letzte Punkt als allzu große Ängstlichkeit um die geringe Habe und als Mangel an Unternehmungsgeist oder als entschiedene Stellungnahme gegen den Handel aus religiösen Gründen aufgefaßt werden. Nun sind in einer anderen Baraitha in Peßaḥ. 50ᵇ neben denen, die gute Bäume umhauen und Kleinvieh züchten, die תגרי סימטא und נותנים עיניהם בחלק יפה als solche aufgezählt, die nie Segen an sich erfahren. Da wird der Lebensmittelhandel verurteilt und so dürfte oben die Ausfuhr ins Ausland gemeint sein. Es sind natürlich nur Großhändler, die solche Geschäfte betreiben, und solche verfügen über größeres Kapital. Sie werden auch mit dem Fremdworte פרגמטוט bezeichnet und stehen neben den מפרשי ים in Peßikthâ rab. 15, 67ᵇ. Welch angesehene Stellung sie hatten, erhellt aus Mekhilthâ zu Exod. 19, 6 p. 63ᵃ: תשיתמו שרים בכל הארץ. אי שרים יכול פרגמטוטין, תלמוד לומר ממלכת, Wenn es שרים heißt, könnte ich meinen, es seien Kaufleute, deshalb steht ממלכת. Man betrachtete den Handel als etwas, was man in der messianischen Zeit nicht mehr haben wollte, Sifrê Deut. 315: יי בדד ינחנו, עתיד אני להושיב אתכם בנחת רוח בעולם. ואין עמו אל נכר, שלא יהו בכם בני אדם שעוסקים בפרגמטיא של כלום, כענין שנאמר יהי פסת בר בארץ ..., worunter, wie der ganze Zusammenhang zeigt, der Lebensmittelhandel zu verstehen ist. Ebenso in der Baraitha in Babhâ bathrâ 91ᵃ: תנו רבנן, מתריעין על פרקמטיא ואפילו בשבת. אמר רבי יוחנן כגון כלי פשתן בבבל ויין ושמן בארץ ישראל, Man ordnet ein Fasten an und bläst Lärm wegen des unbefriedigenden Handels sogar am Sabbath. Der Amoräer R. Joḥanan erklärt dieses als Handel mit Wein und Öl in Palästina und Flachs in Babylonien. Der Ahronide, der sich Geld ausleiht auf seinen Anteil, den ihm der Bauer aus den Bodenerträgnissen erst zuerteilen wird, wird auch getadelt, siehe oben S. 40, Note.

den Wucherern; denn diese beschäftigten die Lehrer in Ušâ sehr stark. So sagt R. Meir (Mekhilthâ 96b):[1] Wer Geld auf Zinsen leiht und den Schreiber zur Ausfertigung des Schuldscheines und die Zeugen zur Unterschrift auffordert, hat keinen Anteil an dem Gotte, der das Zinsnehmen verboten hat. Und sein Kollege R. Joßê b. Ḥalafthâ lehrt in der Baraitha in Toß. Babhâ meṣiʿâ VI 17:[2] „Wie verblendet sind doch die Augen der auf Zins Leihenden! Wenn jemand von einem anderen Götzendiener, Blutschänder oder Mörder genannt wird, verlangt er, daß wir seinen Beleidiger bis auf äußerste verfolgen; und der Geldverleiher da holt den Schreiber, die Feder, die Tinte, das Papier und die Zeugen und sagt gleichsam: ‚Kommet, wir wollen schreiben, daß ich keinen Anteil an Gott habe, der das Zinsnehmen verboten hat‘, und er schreibt und legt den Schuldschein dem Gerichte vor[3] und leugnet damit den Weltschöpfer. Daraus

---

[1] המלוה ברבית ואומר לסופר בוא כתוב ולעדים חתמו, אין לו חלק במי שפקד על הרבית. In Babhâ kammâ 30b, meṣiʿâ 72a sagt R. Meir: Wenn jemand in einen Schuldschein Zinszahlung aufgenommen hat, wird er mit dem Verluste des Kapitals bestraft. Der ungenannte Kollege des R. Meir entzieht dem Gläubiger nur die Zinsen.

[2] בוא וראה כמה סמויות עיניהם של מלוי ברבית. אדם קורא לחבירו עובד עבודה זרה ומגלה עריות ושופך דמים, מבקש שנפול עמו לחייו, והלה מביא את הלבלר ואת הקולמוס ואת הדיו ואת השטר ואת העדים ואומר, בואו וכתבו עליו שאין לו חלק במי שפיקד על הריבית, וכותב ומעלה בערכאים וכופר במי שאמר והיה העולם ברוך הוא. הא למדתה שמלוי בריבית כופרין בעיקר; b. 71a, jer. V 10' 5.

[3] Diese Schuldscheine mußten — offenbar, um klagbar zu sein, — hiernach dem römischen Amte vorgelegt werden; ebenso wie Kaufurkunden nach der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 13a, Toß. I 8: תניא, הולכין ליריד של נכרים ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות בתים ושדות וכרמים וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם, wo diese Bestimmung sich nur auf die Sklaven und unbeweglichen Güter beziehen dürfte. Ebenso in Toß. ʿAbodâ zarâ VI 2: גוים שאנסו אחד ונטלו ביתו והעמידו בו עבודה זרה, דמיו מותרין וכותב ומעלה בערכיים, Gittin 44a in der Baraitha: תניא, המוכר ביתו לנכרי דמיו אסורין, ונכרי שאנס ביתו של ישראל ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני אומות, מותר ליטול את דמיו וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם, Toß. Babhâ bathrâ VIII 2: הכותב נכסיו לעשרה בין שזכה אחד מהן בין שזכו כולן זכו כולן. כתב והעלה להם בערכאים זכה להם ערכיים. (3) המוציא עשרה עבדים בני חורין בין שיצא אחד מהן בין שיצאו כולן יצאו כולן. כתב והעלה להם בערכאין זכה להן הערכיין, hier ist auch die Freilassung der Sklaven vor derselben römischen Behörde vollzogen. Sifrê Num. 117: למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו בן בית ונתן לו שדה אחוזה במתנה ולא כתב ולא התם ולא העלה לו בערכיים, בא אחר וערער כנגדו על השדה. Es ist dieses offenbar eine galiläische Institution, nach Gittin I 5: כל השטרות העולים בערכאות של נכרים אף על פי שחותמיהם נכרים כשירים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. רבי שמעון אומר, אף אלו כשירים, לא הוזכרו אלא בזמן שנעשו בהדיוט, wo die Bemerkung des R. Simon zeigt, daß die Regel von einem Kollegen in Ušâ aufgestellt wurde. Freilich wird man diesem die Baraitha in Gittin 11a, Toß. I 4 entgegenhalten: תניא, אמר רבי אלעזר בר רבי יוסי, כך אמר רבי שמעון (בן גמליאל) לחכמים בצידן, לא נחלקו רבי עקיבא וחכמים על כל השטרות העולין בערכאות של נכרים שאף על פי שחותמיהן נכרים כשרים ואפילו גיטי נשים ושחרורי עבדים. לא נחלקו אלא בזמן שנעשו בהדיוט, שרבי עקיבא

kannst du entnehmen, daß ein auf Zins Geldverleihender die Grundlagen leugnet." Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß beide Lehrer durch die so eindringliche Betonung der Schwere der Sünde gegen das in ihrer Umgebung häufige Zinsnehmen eifern. R. Simon b. Joḥai sagt in der Baraitha in jer. Babhâ meṣi'â V 10^{d} 14, b. 75^{b}:[1] Welch schwere Sünde ist das Zinsnehmen, da schon der Gruß als Zins gilt; wenn jemand diesen Mann vorher nie gegrüßt hat, ihn jetzt aber, da er sich von ihm Geld ausgeliehen hat, grüßt, so ist das Zins. In einer Baraitha in Babhâ meṣi'â 75^{b} sagt R. Simon:[2]

מכשיר וחכמים פוסלין חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אף אלו כשירים במקום שאין ישראל חותמין, אבל במקום שישראל חותמין לא; denn hieraus geht hervor, daß der erste Satz das Ergebnis einer Kontroverse zwischen R. Akiba und einem seiner Kollegen ist, also nach Jamnia vor 135 gehört. In der Sache selbst ist dieses möglich; aber die Bezeichnung der Behörden gehört dem den Streit auslegenden R. Simon b. Gamaliel an, wie wir das gleiche in den Sätzen dieses Lehrers fanden, in denen er die Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten auslegt. In der Baraitha Gittin 44^{a}: עבד שהפיל עצמו לגייסות ואין רבו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני האומות, מותר ליטול את דמיו וכותב ומעלה בערכאות של נכרים מפני שהוא כמציל מידם, wird der Verkauf des Sklaven vor den ערכיים oder ערכאות vollzogen. Kohout, Flavius Josephus, Jüdischer Krieg 608 zu Bell. II 17, 6, 427 bemerkt: „Im Archivgebäude befanden sich die amtlichen Aufnahmen des liegenden Besitzes zum Zwecke der Steuerbemessung, aber auch die Schuldbelastungen dieses Besitzes"; dieses bezieht sich freilich nur auf Jerusalem vor 70. In der römischen Provinzialverwaltung wurden, wie die Baraithas zeigen, alle Veränderungen im liegenden Besitz und an Sklaven genau überwacht und gebucht. Vgl. Kidduš. IV 5: ערכי הישנה של צפורי.

[1] קשה הרבית שאף שאילת שלום רבית, לא שאל לו שלום מימיו ועל שלווה ממנו הקדים לו שלום הרי זה רבית, in Toß. VI 17 von R. Akiba. In der Mischna V 10 sagt R. Simon: Es gibt Zinsen aus Worten und der Schuldner darf dem Gläubiger nicht einmal eine Meldung über jemandes Ankunft bringen. Vgl. Sifrê Deut. 262 von R. Simon.

[2] מלוי רבית יותר ממה שמרויחין מפסידין, ולא עוד אלא שמשימין משה רבינו חכם ותורתו אמת, ואומרין, אילו היה יודע משה רבינו שיהיה ריוח בדבר לא היה כותבו. Doch ist dieser Satz in jer. V 10^{d} 9, Toß. VI 17 von R. Simon b. Eleazar mit folgendem Wortlaute mitgeteilt: יותר ממה שכופרין בעיקר כופרין שעושין התורה פלסטרן ואת משה טיפש, ואומרין, אילו היה יודע משה שכך היינו מרויחין לא היה כותבו, woraus ersichtlich ist, daß פלסטרון, Toß. פלסטר das Gegenteil von אמת, also Lüge, Fälschung ist. Das Wort gebraucht R. Simon b. Joḥai in Lev. rab. 19, 2, Tanhumâ וארא 5 in einer Baraitha: תני רבי שמעון, ספר משנה תורה עלה ונשתטח לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לפניו, רבונו של עולם, עקרני שלמה ועשאני פלסתר, שכל דייתיקי ששנים שלשה דברים בטילין הימנה כולה בטילה, in jer. Synh. II 20^{c} 48, Cant. rab. 5, 11 ohne das Fremdwort. In Num. rab. 8, 4 sagt R. Joḥanan, in Jalkut zu II Sam. 21, § 154 im Namen des R. Simon b. Joḥai: מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא, והיו אומות העולם אומרים, תורתן של אלו פלטסון היא. In einer Jelamdenû-Stelle in Jalkut zu Jerem. 33, II 321 ('Aruch s. v. פלסטרון aus Jelamdenû zu קרח, vgl. Grünhut לקוטים zu Numeri p. 42^{b}) erzählt R. Buliani: Ein Centurio fragte den R. Joßê:

Die auf Zinsen Geld verleihen, haben einen größeren Schaden, als Nutzen; außerdem machen sie Moses zum Dummkopf und seine Thora zur Fälschung, indem sie sagen: Wenn unser Lehrer Moses gewußt hätte, daß aus Zinsnehmen Nutzen erwächst, hätte er es nicht verboten. In Toß. V 18 sagt R. Simon: Wer Geld hat und es nicht auf Zinsen verleiht, auf den ist Psalm 15, 5 zu beziehen; hieraus kannst du lernen, daß die auf Zinsen verleihen, in Wanken geraten werden.[1] Auch ein ungenannter Lehrer in Sifrâ zu Lev. 25, 37. 38 p. 109[c] spricht gegen diese Sünde:[2] „Wer das Joch des Zinsverbotes auf sich nimmt, nimmt das Gottes auf sich, und wer es abwirft, wirft das Joch Gottes ab. Ich bin der Ewige, euer Gott, der euch aus Egypten herausgeführt hat; ich habe euch nur in der Voraussetzung herausgeführt, daß ihr das Verbot des Zinsnehmens auf euch nehmet, denn wer sich dazu bekennt, bekennt sich zum Auszuge aus Ägypten, und wer es leugnet, leugnet gleichsam den Auszug aus Ägypten." Und in Mekhilthâ zu Exod. 22 p. 96[b][3] führt ein Tannaite den Nach-

---

Aruch: מה שאנו רואים את תורתכם פלסטרון, יודעים אנו שרחום וחנון הוא, שמא יתמלא רחמים ויאמרו כל באי העולם פלסטון הוא תורתו של משה. Es ist dieses ein Wort, das die Lehrer in Galiläa, in Sepphoris, in ihren Unterredungen nicht mit Christen, sondern mit Römern und syrischen Heiden zu hören bekamen und es daher als sehr bezeichnend selbst öfter anwendeten. In der ohne Zweifel dieser Zeit gehörenden und als solcher bereits erkannten Baraitha in Sukkâ 29[a], Toß. II 5: ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין, על כותבי פלסתר ועל מעידי עדות שקר ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל ועל קוצצי אילנות טובות, ist der Sinn des Wortes nicht klar: Wegen der Leute, die Fälschungen schreiben und falsches Zeugnis ablegen, die Kleinvieh in Palästina züchten und gute Bäume umhauen, verfinstern sich Sonne und Mond. Haben diese Leute Urkunden gefälscht, um sich in den Besitz fremden Eigentums zu setzen, und haben sie, als dann die Urkunden vor Gericht bestritten wurden, durch falsche Aussagen ihre Fälschung bekräftigt? Oder haben sie, wie Raši erklärt, schriftlich falsche Beschuldigungen im Namen anderer vorgelegt und diesen Unheil gebracht? Wir finden in einem Satze des R. Eleazar b. ʿAzarjâ in Peßaḥ. 118[a]: כל המספר לשון הרע וכל המקבל לשון הרע וכל המעיד עדות שקר בחבירו ראוי להשליכו לכלבים, die falsche Zeugenaussage zusammen mit Verleumdungen; so daß es in der Tat möglich scheint, daß auch in der Baraitha Verleumder gemeint sind. Es ist aber auch möglich, daß כותבי פלסתר nach dem Satze des R. Joßê die Geldverleiher bezeichnet, die über ein Darlehen auf Zinsen einen Schuldschein schreiben.

[1] jer. V 10[d] 17 hat R. Simon b. Eleazar als Urheber.

[2] ובמרבית לא תתן אכלך אני יי, מכאן אמרו, כל המקבל עליו עול רבית מקבל עול שמים וכל הפורק עול רבית פור ממנו עול שמים. אני יי אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תניי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים על תניי שתקבלו את מצות רבית, שכל המודה במצות רבית מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות רבית כאלו כופר ביציאת מצרים.

[3] אין לי אלא אזהרה ללוה ולמלוה. אזהרה לעדים ולערב וללבלר מנין, תלמוד לומר, לא תשימון, מכל מקום. מכאן אמרו, המלוה ברבית עובר על חמשה דברים, משום בל תתן, ובל תקח, לא תשימון עליו נשך, לא תהיה לו כנשה, לפני עור לא תתן מכשול. כשם שהמלוה והלוה עוברין בחמשה דברים, כך

weis, daß nicht nur wer das Geld auf Zinsen verleiht und wer es ausleiht, das Verbot übertritt, sondern auch die Zeugen, der Bürge und der Schreiber; der Verleiher aber versündigt sich gegen fünf Verbote und ebenso alle an der Sünde beteiligten Personen.

4. Auf diese Geldverleiher in Galiläa bezieht sich auch die eigentümliche Zusammenstellung in der Baraitha in Sukkâ 29ab:[1] „Wegen vier Dinge werden die Güter der Grundbesitzer Rom ausgeliefert: wegen des Zurückhaltens bezahlter Schuldscheine, wegen Geldverleihens auf Zinsen und weil sie (das Unheil) nicht abgewehrt haben, obwohl sie es hätten verhüten können, und weil sie öffentlich Beträge zu wohltätigen Zwecken aussetzen, sie aber nicht bezahlen. Und wegen anderer vier Dinge verfallen die Güter der Grundbesitzer dem römischen Schatze: weil sie den Lohn der Taglöhner zurückhalten oder auch ganz vorenthalten, weil sie das Joch von sich abschütteln und es anderen auferlegen, und wegen Hochmutes." Dieser Satz eines ungenannten Tannaiten, der durch den Hinweis auf das Zinsnehmen auf die Zeit des R. Meir, R. Joßê und R. Simon führt, macht uns zunächst mit der Tatsache bekannt, daß die bei den Römern in den Provinzen beliebte Güterkonfiskation auch in Palästina vorkam und zwar in einer Zeit so oft, daß der Moralist für sie in den Sünden der Gegenwart Gründe sucht und findet. Ferner erfahren wir, daß die Geldverleiher begüterte בעלי בתים waren, womit Ackerbesitzer bezeichnet werden.[2] Sie gehören zu den Wohlhabenden, die

---

הערב והעדים והלבלר עוברים Babhâ meṣi'â V 11; hierzu Toß. VI 16: רבי מתיר ללבלר. רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב פוטרין בלבלר ופטרו את המלוה מללקות מפני שהוא בקום עשה, woraus wir ersehen, daß diese Mischna Lehrer aus Ušâ zu Urhebern hat.

[1] ובשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים נמסרין למלכות. על משהי שטרות פרועים ועל מלוי ברבית ועל שהיה ספק בידם למחות ולא מיחו ועל שפוסקים צדקה ברבים ואינן נותנים. (אמר רב,) ובשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאים לטמיון, על כובשי שכר שכיר ועל עושקי שכר שכיר ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן ועל גסות הרוח. Dieser Satz ist in 'Abôth di R. Nathan 2. Rezension XXXI 34a durch die Einleitung הוא היה אומר dem R. Joḥanan b. Zakkai beigelegt und der Teil über das Joch lautet dort: ועל שפורקין עול מעליהם ונותנין העול והמס על העניים והאביונים האומללים, ועליהם הוא אומר ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת, אלו בעלי בתים.

[2] In Sifrê Deut. 43, 82ab sagt R. Josua b. Karḥâ, ein Lehrer in Ušâ: משל לליסטים שנכנס בשדה בעל הבית וקצר קמתו של בעל הבית ולא הקפיד בעל הבית. קצר בשבלים ולא הקפיד בעל הבית עד שגדש קופתו ויצא. R. Reüben b. Istrobulos aus derselben Zeit sagt in 'Abôth di R. Nathan 2. Rezension XXXV 39b (vgl. Peßaḥ. 113b, oben S. 31, 1): שלשה נאמנין הן, עני שהוא נאמן על הפקדון . . . בעל הבית שהוא נאמן על מעשרותיו, jer. Gittin V 47b 11: בראשונה גזרו שמד על יהודה . . . והיו הולכין ומשעבדין בהן ונוטלין שדותיהן ומוכרין אותן לאחרים והיו בעלי בתים באים וטורפין והיתה הארץ חלוטה ביד סקריקון. נמצאו מליקח . . ., Pe'â IV 1: הפאה נתנת במחובר לקרקע, בדלית ובדקל בעל הבית מוריד ומחלק לעניים, Pe'â IV 10: איזהו לקט, הנושר בשעת הקצירה, קצר מלא ידו תלש מלא קומצו, הכהו קוץ ונפל מידו לארץ, הרי הוא של בעל הבית . . . ראש היד וראש המגל, רבי ישמעאל אומר לעניים, רבי עקיבא אומר

Taglöhner beschäftigen, sie aber nicht redlich entlohnen; und ihre Stellung ist eine solche, daß der gemeine Mann kein Mittel hat, zu seinem bei ihnen verdienten Taglohne zu gelangen. Sie gewähren Darlehen auf Zinsen, behalten aber die Schuldscheine auch nach der Begleichung der Schuld, vielleicht um den auf sie Angewiesenen noch länger in ihrer Gewalt zu haben.[1] Dieses aber bildet für die ohnehin wenig bemittelten Schuldner eine Gefahr; denn wenn die Urkunden durch Konfiskation des Vermögens der Gläubiger in die Hände der römischen

---

לבעל הבית ..., V 4. 7, VI 5 und sonst. Dammai V 3—7: הלוקח מן הנחתום ... בעל הבית :V 7 הלוקח מן הפלטר ... הלוקח מן העני ... הלוקח מן הסיטון ... הלוקח מן בעל הבית, שהיה מוכר ירק בשוק בזמן שמביאין לו מגנותיו מעשר מאחת על הכל, ומגנות אחרות מעשר מכל אחד ואחד. In Toß. Pe'â II 21 findet sich eine Stelle, die das wirkliche Leben schildert: השובלין שבקשין ושבשורות הרי אלו של בעל הבית ... אמר רבי עקיבא בזו נהגו בעלי בתים עין יפה, Ma'aßer šeni V 8: אמר רבי יהודה, בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינה מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שעת הביעור, עד שבא רבי עקיבא ולמד, שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הבעור, Lev. rab. 34, 13: ועניים מרודים תביא בית, אלו בעלי בתים שירדו מכבודם ומנכסיהם, מי גרם להם שיהיו עניים, על ידי שלא פשטו ידיהם לעניים ועל ידי שלא עשו רצון אביהם שבשמים, Babhâ bathrâ 147ª, Jomâ 21ᵇ: מוצאי יום אמר רבי יצחק בר אבדימי, טוב האחרון של חג הכל צופין לעשן המערכה, נטה כלפי צפון עניים שמחים ובעלי בתים עצבים מפני שגשמי שנה מרובין ופירות מרקיבין. נטה כלפי דרום עניים עצבים ובעלי בתים שמחים מפני שגשמי שנה מועטין ופירות משתמרין. Es ist der *οἰκοδεσπότης* im Gleichnisse vom Acker und Unkraut in Matth. 13, 27, der in 13, 24 und Marc. 4, 26 der Säemann heißt; ebenso Luc. 8, 5, Matth. 20, 1; 21, 33; in Marc. 12, 1 ein Mensch. Merkwürdig ist 'Abôth di R. Nathan 2. Rezension XXXI 34ª, wo הוא היה אומר den Satz dem R. Joḥanan b. Zakkai zuschreibt: כופו את הילדים (התלמידים) מגאון ופרשום מבעלי בתים, מפני שבעלי בתים מרחיקין את האדם מדברי תורה Befreiet die Schüler mit Gewalt von Hochmut und haltet sie fern von den בעלי בתים, denn diese entziehen sie dem Thorastudium. Ich glaube hierin einen Satz aus späterer Zeit sehen zu dürfen, — denn die הוא היה אומר in den 'Abôth di R. Nathan sind infolge der langen Entwicklung dieses Midrašwerkes ganz unzuverlässig, — aus der galiläischen Zeit, als man nach Peßaḥ. 49ᵇ den Verkehr zwischen dem Amhaareṣ und den Studierenden untersagte. Hierfür spricht auch der Umstand, daß der unmittelbar voraufgehende Satz, der durch הוא היה אומר gleichfalls dem R. Joḥanan b. Zakkai zugeschrieben ist, nach Megillâ 31ᵇ, Nedar. 40ª, Toß. 'Abodâ zarâ I 19 R. Simon b. Eleazar gehört; vgl. Schlatter, Jochanan b. Zakkai 17, vgl. auch weiter zu Sukka 29ª. Im Ausspruche des R. Simon b. Lakiš in b. Ḥullin 92ª: אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה אלו בעלי בתים, אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה אלו ריקנין שבישראל, sind an erster Stelle die wohlhabenden Grundbesitzer, an letzter die Bauern genannt.

[1] Die Schuldscheine erliegen, wie wir aus dem Satze des R. Joßê (S. 244, 3) ersehen haben, bei der römischen Behörde, wo sie eingetragen werden; bei der Begleichung der Schuld mußten sie wieder gelöscht werden. Josephus (Bellum Jud. II 17, 6) erzählt, daß die Aufständischen beim Ausbruche der Revolution in Jerusalem im Jahre 66 das Archiv anzündeten, um die Schuldurkunden zu vernichten und die Schuldeintreibung unmöglich zu machen. Ebenso zündeten nach Bell. Jud. VII 3, 4 stark verschuldete Leute in Antiochien das Rathaus an, damit die städtischen Urkunden durch Feuer verbrennen

Behörde oder durch Vererbung in den Besitz eines Dritten gelangen, müssen sie ein zweitesmal bezahlt werden. Wenn den Wohlhabenden seitens der Römer außerordentliche Steuerleistungen auferlegt werden, wälzen sie dieselben auf das ärmere Volk ab.[1] Wendet sich die Willkühr des römischen Beamten einer Ortschaft mit drückenden Maßregeln zu, so hätten die Wohlhabenden die Mittel, die Erpressungen abzuwenden; aber sie tun es aus Interesse nicht. Sie widmen in der Synagoge zur Unterstützung der Armen Beiträge,[2] weil sie sonst den Haß und die Verachtung aller sich zuziehen würden;[3] aber zu zahlen, was sie versprochen haben, sehen sie sich nicht veranlaßt, da es kein Mittel gibt, sie dazu zu zwingen.

Für die uns beschäftigende Frage ist in dieser Reihe von Sünden das Geldverleihen auf Zinsen die wichtigste und es verdient die Behandlung dieser Leute im Gesetze der Lehrer der damaligen

---

und die Forderungen an die Schuldner nicht mehr gestellt werden können. Hieraus würde folgen, daß man die Originalurkunden im Archiv niedergelegt hat und, solange sie da blieben, die Gefahren für die Schuldner fortbestanden.

[1] Vgl. auch die בעלי זרוע, die Männer der Gewalt in jer. Nedar. III 38ª 37, Toß. II 2 in der Baraitha: תני, תולים בגוים ובמלכות אבל לא בישראל שבעלי זרוע מצוין ליפול, דלא יפול ויגלגל עלוהי קדמיתא, Bei der Verzollung kann man den Gegenstand wohl als einem Nichtjuden oder der römischen Verwaltung gehörig bezeichnen, um sich dem Zolle zu entziehen; doch soll man nicht sagen, er gehöre einem Juden, denn Gewalthaber pflegen zu stürzen. Gemeint ist ein durch seine Stellung einflußreicher Mann, vielleicht unter den בעלי בתים. Vgl. 'Abôth di R. Nathan 2. XXXV 43ª, Derekh'ereṣ II: האימתנים והזדונים ועזי פנים ובעלי זרוע, עליהם הוא אומר כי זרועות רשעים תשברנה . . . Tanḥumâ משפטים 1: בנוהג שבעולם מי שהוא בעל זרוע אינו רוצה לעשות דבריו במשפט אלא מעביר על המשפט, חומס וגוזל ומעביר על דעת קונו ונושא פנים לפני אוהביו וקרוביו ועושה שלא כדין לשונאיו . . .

[2] Wie dieses geschah, darüber belehren einige Beispiele in jer. Horaj. III 48ª 62: R. Ḥijjâ b. 'Abbâ sammelte zu einem wohltätigen Zwecke Geld (פסיק) im Lehrhause von Tiberias; ein Mitglied der Familie bar-Selene war auch anwesend und widmete (פסיק) eine Litra Gold, wofür R. Ḥijjâ den Mann neben sich Platz nehmen ließ. Vgl. jer. Dammai III 23ᵇ 33, Toß. Šebi'ith VII 9: תני, אחד שביעית ואחד מעשר שני אין נפרעין מהן מלוה וחוב ואין עושין מהן שושבינות ואין משלמין מהן תשלומין ואין פוסקין מהן צדקה לעניים בבית הכנסת, אבל משלמין להן דבר של גמילות חסד, vgl. Toß. Pe'â IV 16. Diese Kollekten fanden in der Synagoge statt.

[3] Dieselben auch in jer. Kidduš. IV 65ᵇᶜ, b. Jebham. 78ᵇ in einer agadischen Stelle: אמר דוד, בעון ארבעה דברים הגשמים נעצרים, בעון עובד עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים ופוסקין צדקה ברבים ואין נותנין, wo die Nichtbezahlung gewidmeter Beträge neben die drei schwersten Sünden gestellt wird, offenbar weil sie durch so starke Mittel allein nachdrücklich bekämpft werden konnte. In Ta'anith 8ᵇ unten sagt R. Joḥanan: אין הגשמים נעצרים אלא בשביל פוסקי צדקה ברבים ואין נותנים, שנאמר נשיאים ורוח וגשם אין . ., so daß auch die eben angeführte Stelle von ihm herrühren könnte. In Midraš Proverb. 25, 14 ist R. Levi als Autor des Satzes genannt; wahrscheinlich war er ursprünglich nur als Tradent angeführt.

Zeit einige Beachtung.[1] Synh. III 3 erklärt, daß die Geldverleiher auf Zinsen, wie die Übertreter des Brachjahrgesetzes, die mit den Bodenerträgnissen des Brachjahres Handel treiben und die Armen dadurch berauben, als Zeugen nicht zuzulassen sind; schon hieraus allein ergibt sich die Zeit der Lehrer in Ušâ als die der Entstehung dieser Vorschrift. Neben ihnen sind in der Baraitha in b. Synh. 25ᵇ, Toß. V 5 die Hirten, die Steuereinnehmer und Zöllner aufgezählt; es sind diejenigen, die sich den vom Lehrhause in Ušâ gestellten Forderungen nicht fügen, die Ausbeutung des verarmten Volkes nicht aufgeben und ihre Beziehungen zu den Vertretern der römischen Macht in Galiläa nicht lösen mochten. R. Simon b. Joḥai sagt:[2] „Die das Geld lieben, lieben einander, die Räuber lieben einander, die Gewattätigen lieben einander, die Geldverleiher auf Zinsen lieben einander; wem geziemt es, diese alle zu bestrafen, spricht Gott? Mir, dem keine dieser Untugenden anhaftet." Die Lehrer in Ušâ erklärten, die Buße solcher habe nur dann einen Wert, wenn sie in Taten sich kundgibt. Wer mit Früchten des Brachjahres Handel getrieben hat, muß nach R. Neḥemia das auf diese Weise erworbene Geld an die Armen abgeben (Toß. Synh. V 2, b. 25ᵇ); wer auf Zinsen

---

[1] In Toß. Babhâ meṣiʿâ V 22, b. 72ᵃ: Wenn jemand, der auf Zinsen Geld verliehen hat, zu Gericht klagen kommt, straft man ihn damit, daß er weder Kapital, noch Zinsen bekommt, sagt R. Meir; das gleiche schreibt er für jeden Schuldschein vor, der etwas von Zinsen enthält. Die Weisen sagen: Der Gläubiger bekommt das Kapital, aber nicht die Zinsen. (23) Wenn jemand einen Schuldschein findet, der von Zinsen spricht, soll er denselben zerreißen; kommt er damit zu Gericht, soll das Gericht die Urkunde zerreißen. R. Simon b. Gamaliel sagt: Das Vorgehen in solchem Falle hängt vom Brauche des Landes ab.

[2] Mekhilthâ des R. Simon, ed. Hoffmann 152, 26: היה רבי שמעון אומר, אוהבי ממון אוהבין זה את זה והגזלנין אוהבין זה את זה והחמסנין אוהבין זה את זה ומלוי ריבית אוהבין זה את זה, למי נאה להפרע מכל אלו, אני הוא שאין בו אחת מכל המדות הללו . . . In Synh. 25ᵇ meldet eine Baraitha: תנא, הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין, Zu den Leuten, die man als Zeugen nicht zuließ, fügte man noch die Räuber und die Gewalttätigen hinzu. Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß damit nicht Räuber im eigentlichen Sinne gemeint sind; ebensowenig in der dasselbe behandelnden Mekhilthâ zu Exod. 23, 1 p. 98ᵇ (vgl. Mekhilthâ R. Simons 154 zu 23, 1): רבי נתן אומר, אל תשת ידך, אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד, להוציא את החמסנין ואת הגזלנין שהן פסולין לעדות, שנאמר לא יקום וגומר עד חמס באיש וגומר מהו ועשיתם לו כאשר זמם, b. Synh. 27ᵃ in der Baraitha: מיתיבי, אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד, אלו גזלנין ומלוי ריביות. Es sind vielmehr Leute, die entweder als Beamte im Dienste der Römer oder als durch ihren Reichtum einflußreiche Besitzer das Volk bedrückten, wie dieses die einzelnen Nachrichten bereits belegt haben. Nach der letztangeführten Baraitha könnten als Räuber die Kleinviehzüchter und die Händler mit Brachjahrerträgnissen zusammengefaßt sein. Es ist R. Simon und R. Nathan, beide

Geld verliehen hat, muß seine Schuldscheine zerreißen.[1] Die Baraitha in Babhâ kammâ 94[b], Toß. Šebiʿith VIII 11 verfügt,[2] indem sie Räuber und Zinsnehmer zusammenstellt, in welcher Weise diese das unredlich erworbene Geld teils zurückerstatten, soweit sie dessen Eigentümer kennen, teils für öffentliche Zwecke widmen. Dieser Kampf der Lehrer gegen den rücksichtslosen Eigennutz der wohlhabenden Bürger Galiläas war natürlich wenig geeignet, den ewigen Mahnern und Sittenpredigern die Freundschaft der Angegriffenen zu erwerben. Mußten ja die Grundbesitzer in den Lehrern, die im Namen des Religionsgesetzes die genaue Ablieferung aller levitischen Abgaben, die Überlassung der Erträgnisse der Felder im Brachjahre an die Armen und die Unterlassung vom Geldverleihen auf Zinsen forderten, wegen der schweren materiellen Schädigung als ihre Feinde ansehen. Daher der Haß der Wohlhabenden gegen die Gelehrten, den wir beim Amhaareṣ bereits kennen gelernt haben, und gegen alle diejenigen, die sich den Forderungen der Lehrer fügten und als deren Genossen bezeichnet wurden.

5. Es ist aber ebenso natürlich, daß die Lehrer auf die Unterstützung der Grundbesitzer in keiner Weise und nach keiner Richtung rechnen konnten. Und doch waren sie infolge des Krieges und der Religionsverfolgung aller Mittel bar und auf die Hilfe der Wohlhabenden nur zu sehr angewiesen. Um hierfür nur auf einen bezeichnenden Bericht hinzuweisen, führe ich Nedar. 49[b] 50[a] an, der, wenn auch aramäisch, doch gewiß auf alter Überlieferung be-

---

Lehrer in Ušâ, die sie brandmarken. In Šebuʿôth 39[a] in der Baraitha sagt R. Simon: Es gibt keine Familie, die nicht aus Zöllnern besteht, wenn nur ein Zöllner in ihrer Mitte ist, und keine, die nicht ganz aus Räubern (ליסטים) besteht, wenn ein Räuber in ihrer Mitte ist, weil sie alle ihn zu decken suchen. Hier ist ליסטים nur die Übersetzung von גזלן und zwar, wie die Zusammenstellung mit מוכס zeigt, in uneigentlichem Sinne.

[1] jer. Šebuʿôth VII 37[d] 51, b. Synh. 25[b], Toß. V 2, Toß. Babhâ meṣiʿâ V 25: המלוה ברבית אין מקבלין אותו עד שיקרע שטרותיו ויחזור בהן חזרה גמורה. Von den Steuereinnehmern und Zöllnern sagt die Baraitha in Babhâ kammâ 94[b], Toß. meṣiʿâ VIII 26, daß deren Buße wegen der kaum durchführbaren Rückgabe der unredlich erworbenen Beträge sehr schwer sei.

[2] תנו רבנן, הגזלנין ומלוי בריבית שהחזירו אין מקבלין מהן והמקבל מהן אין רוח חכמים נוחה הימנו. אמר רבי יוחנן, בימי רבי נשנית משנה זו, דתניא, מעשה באדם אחד שביקש לעשות תשובה, אמרה לו אשתו, ריקה אם אתה עושה תשובה אפילו אבנט אינו שלך, ונמנע ולא עשה תשובה. באותה שעה אמרו, הגזלנין ומלוי ברבית שהחזירו אין מקבלין מהם והמקבל מהם אין רוח חכמים נוחה הימנו. מיתיבי, הניח להם אביהם מעות של רבית, אף על פי שהן יודעין שהן רבית, אין חייבין להחזיר. הניח להם אביהם פרה וטלית וכל דבר המסוים חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם . . . תא שמע, הגזלנין ומלוי ברבית אף על פי שגבו מחזירין. תא שמע, הרועין והגבאין והמוכסין תשובתן קשה ומחזירין למכירין, ושאין מכירין יעשה בהן צרכי צבור.

ruht: Die Frau des R. Jehuda kaufte auf dem Markte Wolle und wob einen Mantel; wenn sie auf den Markt ging, hüllte sie sich in denselben, und wenn R. Jehuda ins Lehrhaus ging, nahm er denselben um, hüllte sich in denselben und betete; so oft er ihn umnahm, sprach er den Segen: Gelobt sei, der mich in einen Mantel hüllt. Einmal ordnete R. Simon b. Gamaliel ein öffentliches Fasten an und R. Jehuda kam nicht; als man dem Patriarchen den Grund angab, schickte er dem R. Jehuda einen Mantel, den dieser nicht annahm.[1] Als sich die Lehrer zum ersten Male in Ušâ versammelten, wurden sie von den Bewohnern des Ortes gastlich aufgenommen und während der Dauer der Versammlungen mit allem Nötigen versorgt (Berakh. 63[b], Cant. rab. 2, 5 § 3). Aber wie war es weiter möglich, wenn auch die Lehrer am Tage ihrem Geschäfte und Handwerke nachgingen und für ihren Unterhalt nach Möglichkeit sorgten, das Lehrhaus und die Studierenden zu erhalten? Über diese Zeit selbst fehlen alle Nachrichten; aber aus denen des 1., 3. und 4. Jahrhunderts kann man mit Sicherheit schließen, daß die jüdische Bevölkerung Palästinas selbst[2] und die des Auslandes zur Erhaltung des Lehrhauses beigetragen haben.[3] R. Joḥanan sagt (Peßaḥ. 53[b]): Wer in den Beutel des Gelehrten Ware legt, erwirkt sich einen Platz in dem himmlischen Kreise; ebenso R. Simon b. Lakiš (Sabb. 63[a]):[4] Größer ist das Verdienst dessen, der Geld leiht, als das eines Spenders,

[1] Vgl. jer. Ḥagigâ III 78[d] 23. Die Armut trat besonders in dem großen Mangel an Kleidern zutage; und man darf die halachischen Fragen, was bei einer religiösen Handlung in völliger Nacktheit zu tun sei, nicht als akademische auffassen. Wenn z. B. die Baraitha in Beṣâ 37[b], Toß. IV 6 sagt: „Wenn sich zwei zusammen ein Hemd ausgeliehen haben, der eine, um am Morgen ins Lehrhaus zu gehen, der andere, um am Abend an einem Mahle teilzunehmen", ... so ist das der Wirklichkeit entlehnt. In der Baraitha in Moëd kat. 26[b] (vgl. Semaḥ. IX) sagt R. (Simon b.) Gamaliel: Wenn jemand seinem Freunde sagt: Leihe mir dein Hemd, damit ich meinen kranken Vater besuchen kann, und er kommt dort an und findet seinen Vater tot, darf er das Hemd zum Zeichen der Trauer einreißen und dann den Riß zusammennähen. In Berakh. 24[a] in der Baraitha: הישן במטה ובניו ובני ביתו בצדו הרי זה לא יקרא קריאת שמע אלא אם כן היתה טלית מפסקת ביניהן . . ., Ḥallâ II 3, Berakh. 24[a]: האשה יושבת וקוצה לה חלתה ערומה מפני שיכולה לכסות פניה בקרקע אבל לא האיש, Toß. Berakh. II 14: הרי שהיה עומד בשדה ערום או שהיה עושה מלאכתו ערום הרי זה מכסה את עצמו בתבן וקש.

[2] Hieronymus (Liber I ad Jovianum cap. 25, II 277): Mulieribus, quae juxta morem Judaicum magistris de sua substantia ministrabunt; vgl. Krauß in Jew. Quart. Review VI 230, 2.

[3] Vgl. Vogelstein in Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1905 XLIX 440 ff.

[4] כל המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה und גדול המלוה יותר מן העושה צדקה ומטיל בכים יותר מכולן.

aber das größte Verdienst hat, wer Ware in den Beutel legt. Und R. Joḥanan predigt (Berakh. 34ᵇ):[1] Alles, was die Propheten als Lohn in Aussicht gestellt haben, gilt denen, die ihre Tochter einem Gelehrten zur Frau geben, für den Gelehrten Handel treiben und dem Gelehrten von ihren Gütern etwas zukommen lassen. Der Kollege beider, R. Eleazar b. Pedâth sagt (Synh. 92ᵃ):[2] Wer von seinem Besitze dem Gelehrten keinen Genuß gewährt, wird niemals Zeichen des Segens sehen. Alles dieses eifert die Besitzenden, die in Bauern und Kaufleute zerfielen, an, die Gelehrten zu unterstützen. In jer. Sotâ VI 21ᵈ 14, Lev. rab. 25, 2 sagt der Schüler des R. Joḥanan, R. Ḥijjâ b. 'Abbâ: Gott wird denen, die (an Lehrern) Wohltaten üben, einen Sitz im Jenseits bauen, wie den Gelehrten; und R. Ḥijjâ verweist auf ʿAzarja, den Bruder des Tannaiten Simon, der sich mit Handel befaßte und seinen Bruder versorgte, und auf den Stamm Zebulun, der für den mit der Thora sich beschäftigenden Stamm Issachar durch überseeischen Handel den Lebensunterhalt erwarb.[3] R. 'Abbâ, ein Genosse des R. Ḥijjâ, leitet aus Deut. 14, 22: ‚Zehnte, dann wirst du dir verzehnfachen', einen Wink für die Kaufleute und Seefahrer ab, den mit der Thora sich Befassenden den Zehnten aus ihren Einkünften zuzuwenden.[4] Dagegen finden wir bei den Lehrern in Ušâ in den Vorschriften über den Verkehr mit dem Amhaareṣ, daß sie jeder Verschwägerung zwischen dem Ḥaber und dem Amhaareṣ auf heftigste entgegentraten und jeden Verkehr des Gelehrten im Hause des besitzenden Amhaareṣ mißbilligten.[5] Ich

---

[1] כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו, אבל תלמידי חכמים עצמם, עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו, vgl. Kethub. 111ᵇ, Tanḥumâ מטות 1. Im Midraš haGadôl zu Deut. 4, 4 ist als dritter Punkt והמארח תלמידי חכמים בתוך ביתו eingeschoben; vgl. Tanḥumâ ויקרא 7, Buber 15: ובו תדבק, שתכבד תלמידי חכמים ותהנה אותם מנכסיך.

[2] כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם.

[3] Während Sifrê Deut. 354 erzählt, die fremden Völker hätten sich zu Handelszwecken (פרגמטיא) in Palästina eingefunden, und auch andere tannaitische Stellen, wie Sifrê Deut. 355 p. 148ᵃ: ‚Ein Laodicäer kam nach Guš-Ḥalabh Öl einkaufen', die gleiche Vorstellung voraussetzen, sehen wir die Juden nach 136 ins Ausland gehen, um Handel zu treiben. Vgl. Sotâ 21ᵃ.

[4] Peßik. 99ᵇ: רמז לפרגמטוטין ולמפרשי הים שהן מוציאין אחת מעשרה לעמלי תורה. Vgl. hierzu die angebliche Baraitha in Midr. Psalm 22 § 32: תניא, לשלשה חלקים נחלקה ממונו של המן, שליש למרדכי ואסתר ושליש לעמלי תורה, ושליש לבנין בית המקדש.

[5] Man könnte freilich auch den entgegengesetzten Schluß ziehen aus der Baraitha in Sabb. 56ᵃ, Toß. Sotâ XIV 5. 6 von den Söhnen des Propheten Samuel: ויטו אחרי הבצע, רבי מאיר אומר חלקם שאלו בפיהם. רבי יהודה אומר מלאי הטילו על בעלי בתים. רבי עקיבא אומר קופה יתירה של מעשר נטלו בזרוע, רבי יוסי אומר, מתנות נטלו בזרוע, ‚Sie neigten dem Gewinne nach', R. Meir sagt: Sie haben ihren Anteil ausdrücklich verlangt; R Jehuda sagt: Sie haben den Grundbesitzern Waren auf-

finde bloß den Satz des R. Joßê b. Ḥanina im Namen des R. Eliezer b. Jakob (Berakh. 10b):[1] Wer den Gelehrten als Gast in sein Haus aufnimmt und ihm von seinem Besitze einen Genuß zuwendet, hat ein ebenso großes Verdienst, als ob er die täglichen Opfer darbrächte. Und die Baraitha in Kethub. 105b unten über II Reg. 4, 42:[2] ‚Ein Mann kam aus Baʿal-Šališâ und brachte dem Gottesmanne als Erstlingbrote 20 Gerstenbrote;' hat denn 'Elisaʿ Erstlinge gegessen, die nur ein Priester genießen durfte? Dieses besagt vielmehr, daß, wer einem Gelehrten ein Geschenk bringt, dem gleichkommt, der die Erstlinge darbringt. R. Simon b. Joḥai sagt (jer. Ḥagigâ II 76c 28, Peßikthâ 120b):[3] Wenn du in Palästina Städte siehst, die von Grund auf zerstört sind, wisse, daß sie den Lohn der Kinder- und Mischnalehrer nicht geleistet haben. Die Not hielt die Lehrer in Ušâ nicht ab, den Kampf gegen den besitzenden Amhaareṣ ohne jede Rücksicht auf ihre eigene Lage aufzunehmen; und der Haß, den sie sich seitens der Geldverleiher auf Zinsen, der Kleinviehzüchter, der ihre Bodenerträgnisse nicht verzehntenden Ackerbauern und der im Brachjahre die Felder bestellenden und sie unbehindert genießenden Grundbesitzer zuzogen, schwächte ihren Eifer nicht. Daß dieser nicht ganz ohne Erfolg war, dafür sprechen die Bestimmungen über die Art und Weise der Umkehr aller dieser Sünder in Galiläa.

---

erlegt; R. Akiba sagt: Sie nahmen mit Gewalt ein Gefäß voll mehr Zehnten, als ihnen gebührte; R. Joßê sagt: Die Priesteranteile an den geschlachteten Tieren nahmen sie mit Gewalt. Man könnte hierin wegen der Waren, von denen auch die Amoräer des 3. Jahrhunderts sprechen (253, 1), eine Beziehung auf die Gelehrten suchen. In Wahrheit mögen die galiläischen Ahroniden gemeint sein, die ihre Stellung im Volke, etwa nach der Art der vornehmen Priester in Jerusalem unter den letzten Prokuratoren, mißbrauchten. Ist dieses richtig, dann ist der Name R. Akibas hier nicht am Platze, wie es überhaupt sehr auffallend ist, ihn inmitten seiner Jünger auf diese Weise angeführt zu sehen. In der Toß. Sotâ geht diesen Sätzen voran: משרבו מטילי מלאי על בעלי בתים רבה שוחד והוטה משפט והיו לאחור ולא לפנים, וכן הוא אומר ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע ויקחו שוחד ויטו משפט, Seit die Zahl der Leute zunahm, die den Grundbesitzern Waren auferlegten, hat die Bestechlichkeit zugenommen. Diese Auslegung ist nicht etwa bloß eine Erklärung der Bibelstelle, sondern hat eine dem Verfasser nahestehende Zeit im Auge.

[1] כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין.

[2] תניא, ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו. וכי אלישע אוכל בכורים הוה. אלא לומר לך כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים.

[3] אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בארץ ישראל, דע שלא החזיקו בשכר סופרים ומשנים.

X. Die levitischen Abgaben und das Brachjahr in Syrien.

1. Für die untersuchten Verhältnisse Galiläas sind die halachischen Vorschriften über die Bodenerträgnisse des unmittelbar angrenzenden, von den Tannaiten als סוריא bezeichneten Landes von Wichtigkeit, weil sie die Stellung der dortigen jüdischen Ackerbesitzer zu dem Abgaben- und Brachjahrgesetze beleuchten und neues Material zur Kenntnis der inneren Verhältnisse der galiläischen Juden liefern. Allgemein wird angenommen, daß סוריא im Talmud die römische Provinz Syrien mit Ausschluß Palästinas bezeichnete; und die Forscher bemühen sich, dementsprechend den Umfang, die Grenzen und die Städte dieses Gebietes nach den talmudischen Quellen zu bestimmen.[1] So richtig dieses ist, so fraglich ist es jedoch, ob die Lehrer in ihren Sätzen über Syrien nicht, wie eigentlich natürlich, in erster Reihe an den Landstrich allein gedacht haben, der unmittelbar an Palästina grenzte und für Bestimmungen über das Brachjahr und die Zehnten Anlaß bot. Hier gilt es aber mehr das für die Geschichte der Juden, als für die Geographie lehrreiche Material zu untersuchen und zeitlich zu fixieren.

Die uns erhaltene älteste Vorschrift über Syrien enthält Ḥallâ IV 7. 8:[2] „Die Juden, die in Syrien Pächter von Nichtjuden sind, verpflichtet R. Eliezer, von ihren Bodenerträgnissen die levitischen Abgaben abzusondern und das Brachjahr zu beobachten; R. Gamaliel erklärt sie für frei von beiden. R. Gamaliel schreibt für Syrien zwei Teigheben vor, R. Eliezer bloß eine. Die Leute hielten sich an die Erleichterungen der beiden Lehrer, richteten sich jedoch später in beiden Punkten nach R. Gamaliel." Die letzte Meldung macht es unzweifelhaft, daß wir es hier nicht mit akademischen Erörterungen, sondern mit der Regelung des religiösen Lebens seitens des Lehrhauses in Jamnia zu tun haben. R. Gamaliel behandelte Syrien als Ausland, R. Eliezer als Teil Palästinas; und die letztere Ansicht legt es nahe, daß das hier gemeinte Syrien ein an Palästina grenzendes Gebiet ist, das allein als zum zehntpflichtigen Lande gehörig gelten konnte.

[1] So sagt z. B. Neubauer (Géographie du Talmud 292): Sous le nom de Sourya on designe une partie des contrées situées au nord-est de la Palestine, ce qu'on appelle aujourd'hui la Syrie. Ähnlich alle Untersuchungen über die von den Tannaiten beschriebenen Grenzen Palästinas, wie die von Rapoport, Hildesheimer und Friedmann (in Luncz' ירושלים II 97 ff.), die der Frage einen eigenen Abschnitt widmen.

[2] ישראל שהיו אריסין לנכרי בסוריא, רבי אליעזר מחייב פירותיהם במעשרות ובשביעית ורבן גמליאל פוטר. רבן גמליאל אומר שתי חלות בסוריא ורבי אליעזר אומר חלה אחת. אחזו קולו של רבן גמליאל וקולו של רבי אליעזר. חזרו לנהוג כדברי רבן גמליאל בשתי דרכים.

Ein weiterer Satz des R. Gamaliel in Ḥallâ IV 8 gibt auch die Grenzen des fraglichen Gebietes an:[1] „Hinsichtlich der Teighebe gibt es drei Gebiete: von Palästina bis Ekdippa ist nur Eine Teighebe auszuscheiden; von Ekdippa bis zum Strome und bis zum Amanus sind zwei Teigheben, die eine, für die das Maß vorgeschrieben ist, zu verbrennen, die andere, ohne bestimmtes Maß, für den Ahroniden. Vom Strome und vom Amanus diesseits sind dieselben zwei Teigheben auszuscheiden; doch hat die zu verbrennende kein Maß und die für den Ahroniden hat ein Maß, und ein Ahronide, der sich von seiner levitischen Unreinheit durch das Tauchbad bereits gereinigt hat, aber noch auf den Eintritt des Abends wartet, darf sie essen." Die Grenze Palästinas und der Umfang des ersten Gebietes sind nicht angegeben, weil dieses sich in dem hier behandelten Punkte von Palästina in nichts unterscheidet; im Norden reicht es bis Ekdippa. Aus anderen Stellen wissen wir, daß die hier vorausgesetzte Grenzstadt Palästinas Akko ist, so daß der Strich an der Küste von da bis Ekdippa, obwohl nicht mehr Palästina, diesem religionsgesetzlich gleichgestellt war. Es dürfte also nicht mit dem als Syrien bezeichneten Gebiete identisch sein; es wäre denn, daß für die Teighebe eigene Bestimmungen bestanden haben, was nicht bekannt ist. Dagegen scheint unter Syrien der folgende Teil von Ekdippa an verstanden worden zu sein, für welchen zwei Teigheben vorgeschrieben wurden; daß derselbe in zwei Teile mit verschiedenen Heiligkeitsgraden zerlegt ward, widerspricht nicht dem zusammenfassenden Namen Syrien im Satze des R. Gamaliel. Nun schreibt in Šebiʿith VI 1 ein ungenannter Lehrer betreffs des Brachjahres vor:[2] „Für das Brachjahr zerfällt das in Betracht kommende Gebiet in drei Teile: im ersten, den die aus Babylonien heimgekehrten Juden besetzt haben, bis Ekdippa darf weder gegessen,[3] noch gearbeitet

---

[1] רבן גמליאל אומר, שלש ארצות לחלה, מארץ ישראל ועד כזיב חלה אחת, מכזיב ועד הנהר ועד אמנה שתי חלות, אחת לאור ואחת לכהן, של אור יש לה שיעור ושל כהן אין לה שיעור. מן הנהר ועד אמנה ולפנים שתי חלות אחת לאור ואחת לכהן, של אור אין לה שיעור ושל כהן יש לה שיעור וטבול יום אוכלה.

[2] שליש ארצות לשביעית, כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד, וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד, מן הנהר ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד. (2) עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר, דשים וזורים ודורכין ומעמרין. אבל לא קוצרין ולא בוצרין ולא מוסקין. כלל אמר רבי עקיבא, כל שביוצא בו מותר בארץ ישראל עושין אותו בסוריא.

[3] Alle Bodenerträgnisse müssen nach den Vorschriften für das Brachjahr genossen und dürfen nicht, wie in anderen Jahren, als das Eigentum des Ackerbesitzers behandelt werden; vgl. Maimuni zur Stelle. Die Erklärung des R. Simson und anderer, es sei das Essen der Frucht nach Ablauf des Brachjahres genannt, hat in dem knappen Ausdrucke des Textes keine Stütze.

werden; in dem Teile, der von den aus Ägypten ins Land einziehenden Israeliten erobert wurde, von Ekdippa bis zum Strome und zum Amanus darf gegessen, aber nicht gearbeitet werden; vom Strome und Amanus diesseits (?) darf gegessen und gearbeitet werden." Es ist dieselbe Einteilung des großen Gebietes für die Beobachtung des Brachjahres, wie oben für die Teighebe; und auch hier geht bis Ekdippa Palästina, vom Strome und Amanus ist Ausland, von Ekdippa bis zu diesem ist als Zwitterland gekennzeichnet. Dieses entspricht sonach genau der Ansicht des R. Gamaliel, so daß die Mischna von ihm herrühren dürfte. Hieraus folgt aber dann, daß Syrien, über dessen Verpflichtungen R. Gamaliel und R. Eliezer betreffs der levitischen Zehnten und des Brachjahres seitens der jüdischen Pächter heidnischen Bodens streiten, nicht den als Ausland gekennzeichneten Teil meinen kann, sondern nur den zwischen Palästina und dem Auslande, von Ekdippa bis zum Strome und dem Amanus gelegenen.[1]

2. Nun heißt es aber in Toß. Ḥallâ II 5:[2] „R. Eleazar b. R. Ṣadok — der mit seinem Vater oft zu R. Gamaliel kam, — erzählt, daß

[1] Nach diesen Vorschriften wäre Palästina seiner ganzen Breite nach bis ans Meer in religionsgesetzlicher Hinsicht als judäisch angesehen worden. Dagegen bestimmt Gittin I 1: המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר, רבי אליעזר אומר אף מכפר לודים ללוד, Wer einen Scheidebrief aus der Meeresprovinz nach Palästina bringt, muß bezeugen, daß derselbe in seiner Gegenwart geschrieben und unterschrieben worden ist; R. Gamaliel sagt: Auch wer einen aus Rekem und Ḥeger bringt; R. Eliezer sagt: Auch wer einen aus Kefâr-Ludim nach Lydda bringt. מדינת הים, die allgemein die entfernten Gegenden bezeichnet, dürfte wörtlich zu nehmen sein und die Provinz am Meere, die Küstenstädte bedeuten, wie sonst כרכי הים. Dafür spricht die Bemerkung des R. Gamaliel, der Nachbargegenden Palästinas nach der anderen Seite, und die des R. Eliezer, der das nächste Dorf an der Grenze Palästinas im Westen dem Auslande gleichstellt. Aus dieser Vorschrift folgt, daß eine Grenzlinie tatsächlich bestand, aber nicht für alle religionsgesetzlichen Dinge die gleiche. Für Scheidebriefe, für deren Rechtskraft der Verkehr zwischen den Juden der Gegend, wo die Urkunde ausgestellt war, mit Palästina maßgebend war, war diese Grenzlinie anerkannt; für die levitische Abgabenpflicht waren die Küstenstädte nach R. Gamaliel judäisch, nach R. Eliezer ebenso trotz seiner Ansicht über das Dorf neben Lydda. Auch dieses zeigt, daß man den Küstenstrich bis Ekdippa von den Abgaben nicht befreien wollte und ihn nur in dieser Beziehung als Teil Palästinas behandelte.

[2] אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, אף על פי שהיה רבן גמליאל פוטר את האריסין בסוריא, אוסר היה מלערס, ואם עירס פטור, ובלבד שלא יהא הוא מלקט והן אוגדין על ידיו בוצר ודורסין על ידיו, מוסק ועוטנין על ידיו. וכן היה רבי אלעזר ברבי צדוק אומר, לא היה רבן גמליאל מחייב בסוריא אלא חלה אחת בלבד. Die Pachtung ist nicht so gedacht, wie sonst in der Halacha; denn

R. Gamaliel es untersagt hat, in Syrien Felder zu pachten, und er die Pächter nur, wenn die Pachtung schon erfolgt war, von den levitischen Abgaben befreit hat; auch darf der Pächter nicht, wenn er befreit sein soll, die abschließenden Arbeiten bei Getreide, Wein und Öl besorgen. Ferner sagte R. Eleazar b. R. Ṣadok, daß R. Gamaliel in Syrien nur Eine Teighebe vorschrieb." Hiernach sahen es die Lehrer in Jamnia ungern, daß palästinische Juden in Syrien Felder pachteten. Vielleicht taten es manche, um den schweren Lasten der Zehnten zu entgehen, wie sie nach dem angeführten Berichte in Ḥallâ IV 8 aus den Meinungen der streitenden Lehrer die Erleichterungen aussuchten und sich zunutze machten. Dadurch wurden dem seit dem vespasianischen Kriege ziemlich entvölkerten und sicherlich in ganzen Strecken unbebauten Boden Palästinas die Bearbeiter entzogen. Diesem mögen die Lehrer haben steuern wollen. Die einfachste Maßregel wäre gewesen, Syrien hinsichtlich der Lasten Palästina gleichzustellen; aber R. Gamaliel konnte sich hierzu nicht entschließen, obwohl er das Vorgehen der jüdischen Pächter in Syrien mißbilligte. Aus der Halacha ist zugleich zu ersehen, daß diese Fragen zum ersten Male unter Gamaliel II auftauchten; und es wird auch ein Vorfall überliefert, der möglicherweise die Veranlassung zu diesen Maßregeln gab. In Toß. Terum. II 13 erzählt nämlich R. Jehuda seinen Kollegen als Beweis für seine Ansicht, daß in Syrien der Boden des Nichtjuden dem Gesetze vom neugepflanzten Weingarten unterliege, folgendes:[1] Sagabjon, der Synagogarch in Ekdippa, hatte in Syrien einen jungen Weingarten von einem Nichtjuden gekauft und den Preis dafür bezahlt. Nun kam er R. Gamaliel, der damals durch die Gegend reiste, fragen, wie er sich wegen des Gesetzes in Lev. 19, 23 zu verhalten habe. Derselbe antwortete: Warte, bis wir die Sache besprechen können. Der Kollege des R. Jehuda bemerkte zu diesem Berichte: Hieraus ergibt sich vielmehr ein Beweis für meine Ansicht; denn R. Gamaliel schickte durch einen taubstummen Boten

---

die Eigentümer des Feldes arbeiten mit dem Pächter auf dem Acker und es ist sogar eine Teilung der Feldarbeiten vorausgesetzt. Der jüdische Pächter soll nun mit seinem Herrn vereinbaren, daß er das Getreide nicht binden, die Trauben nicht pressen und die Oliven nicht in die Presse einlegen muß. Im ganzen Satze fehlt das Hauptwort, auf das הוא hinweist; vielleicht stand בעל הבית (vgl. Schwarz 203b, 34) und es ist auffallend, daß ohne jede Veranlassung von mehreren Eigentümern gesprochen wird.

[1] מעשה בשגביון (בשביון) ראש בית הכנסת של אכזיב שלקח כרם רבעי מן הגוי (שלקח הגוי כרם רבעי) בסוריא ונתן לו דמיו, ובא ושאל את רבן גמליאל שהיה עובר ממקום למקום, ואמר לו ,המתן עד שנהיה בהלכה. אמר לו, משם ראיה, אף הוא שלח לו ביד שליח חרש, מה שעשית עשוי אבל לא תשנה לעשות כן.

dem Synagogarchen die Antwort: „Was du getan hast, ist geschehen, tue es aber nicht wieder." Man sieht, es gab damals noch keine Bestimmungen über die religiösen Lasten des jüdischen Grundbesitzes in Syrien, zum mindesten nicht über diesen Gegenstand, da R. Gamaliel sonst irgendwelchen Bescheid gegeben hätte. Er legte die Frage bei der ersten Gelegenheit seinen Kollegen vor und da mag die oben mitgeilte Meinungsverschiedenheit zutage getreten sein. Wir sehen auch, daß die nächste Umgebung von Ekdippa den Gegenstand der Frage bildet und als Syrien bezeichnet wird. R. Gamaliel mag auf dieser Reise, die ihn von Akko nach Ekdippa führte (Toß. Peßaḥ. I 27, b. ʿErub. 64[b], jer. ʿAbodâ zarâ I 40[a] 53), in den Städten dieses Landstriches die Verhältnisse der Juden erst kennen gelernt haben und diese veranlaßten ihn zu den angeführten Äußerungen. Nun teilt R. Eleazar b. R. Ṣadok auch noch mit, daß R. Gamaliel in Syrien bloß Eine Teighebe vorgeschrieben hat, was der ausdrücklichen Angabe in der Mischna, daß er zwei gefordert hat, widerspricht. Es ist dieses um so auffallender, als es die Grundidee Gamaliels, daß Syrien Ausland ist, ganz umstößt. Soll er etwa in späteren Jahren zu der Erkenntnis gelangt sein, daß auch der Küstenstrich über Ekdippa hinaus Palästina gleichzustellen sei und dem Boden alle Abgaben aufzuerlegen seien, um der nicht abnehmenden Auswanderung nach Syrien und der ständigen Niederlassung jüdischer Pächter zu steuern? Vielleicht waren es auch besondere Veränderungen in der Zahl und in dem Besitzstande der Juden in dieser Gegend, die R. Gamaliel veranlaßten, seine Meinung abzuändern.

Über die Stellung Syriens hinsichtlich des Brachjahres sagt die Mischna Šebiʿith VI 2: „Man darf in Syrien auf dem Felde Arbeiten verrichten an Bodenerzeugnissen, die vom Boden bereits losgelöst sind, aber nicht an solchen, die noch am Boden haften; man darf dreschen, windschaufeln, Trauben treten und Garben binden, aber nicht Getreide mähen, Trauben lesen und Oliven abnehmen. R. Akiba stellt die allgemeine Regel auf: Was in Palästina erlaubt ist, darf auch in Syrien gearbeitet werden." Während in Šebiʿith VI 1, wo wahrscheinlich die Ansicht des R. Gamaliel dargestellt ist, in dem von Ekdippa nach dem Norden sich erstreckenden Gebiete jede Arbeit im Brachjahre untersagt wird, in VI 2 aber ein ungenannter Kollege des R. Akiba eine Reihe wichtiger Arbeiten an den abgenommenen Früchten in Syrien gestattet, nicht aber an den noch wachsenden und am Boden haftenden, stellt R. Akiba Syrien Palästina gleich, worin allerdings Erschwerungen ebenso enthalten sind,

wie Erleichterungen.[1] Die weitgehende Strenge des R. Gamaliel erklärt schon R. 'Abhahû in jer. VI 36ᵈ 36 als Maßregel, damit die Juden, die den Beschwerden des Brachjahres in Palästina sich entziehen wollen, sich nicht in Syrien niederlassen. Das gleiche dürfte auch R. Akiba bei seiner Vorschrift vorgeschwebt haben; und wir sehen hier beide Lehrer Syrien Palästina gleichstellen, wie bereits oben im Berichte des R. Eleazar b. R. Ṣadok den R. Gamaliel betreffs der Teighebe abweichend von seiner früheren Ansicht (S. 258). R. Akiba behandelt die Pflichten der jüdischen Bauern in Syrien auch in Toß. Maʿaßr. III 14:[2] Wenn jemand in Syrien ein Feld mit Gemüse kauft und das Gemüse noch nicht soweit gediehen war, um zehntpflichtig zu sein, so muß er es bei der Ernte verzehnten; war es jedoch schon beim Kaufe soweit entwickelt, so ist es bei der Ernte frei von Zehnten und er darf es regelrecht abernten und ist trotzdem frei von Zehnten, sagt R. Akiba. Diese Meinung gibt die Mischna Maʿaßr. V 5 ohne Autor als Regel wieder. R. Akiba wendet hier auf Syrien die für Palästina geltende Bestimmung an, genau so, wie bei der auf das Brachjahr bezüglichen Vorschrift.

3. In allen bisher behandelten, auf das wirkliche Leben bezüglichen Stellen ist Syrien der Teil der palästinischen Küste, der an Galiläa grenzt und die phönizischen Städte umfaßt; für den nördlicher gelegenen Strich hatten die Lehrer des ersten Jahrhunderts kein Interesse. Nun finden wir allerdings סוריא auch für das bis zum Amanus sich erstreckende Land. So in Toß. Šekal. II 3, jer. III 47ᶜ 51 bei der Behandlung der im jerusalemischen Tempel eingelaufenen Šekel:[3] „Man hebt — nach der Vorschrift in Šekal. III 4 — eine

---

[1] Vgl. Toß. Sebiʿith VIII 1; in Toß. IV 12 sagt ein ungenannter Lehrer: מודה רבי עקיבא שאין חורשין וזורעין ואין מנכשין בסוריא לפי שאין כיוצא בהן מותר בארץ, שכל שכיוצא בו מותר בארץ, עושין אותו בסוריא. ואין עושין אותן במחובר לקרקע בסוריא ובלבד שלא יהא הוא מלקט והן אוגדין על ידיו ..., R. Akiba gibt zu, daß man in Syrien nicht ackern, säen und jäten darf, weil solche Arbeiten auch in Palästina verboten sind. Man darf mit den heidnischen Eigentümern der Felder keine Arbeiten an Früchten vornehmen, die noch am Boden haften. Vgl. Schwarz 105ᵃ.

[2] הלוקח שדי ירק בסוריא עד שלא באו לעונת מעשרות פטור, משבאו לעונת מעשרות חייב, לוקט כדרכו ופטור, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים אף משבאו לעונת מעשרות חייב לפי חשבון. מודים חכמים לרבי עקיבא, שאם מכר לו תבואה לקצור וענבים לבצור וזיתים למסוק שילקט כדרכו ופטור. Schon RS zur Mischna V 5 macht auf die Baraitha in jer. Maʿaßr. V 51ᵈ 40 aufmerksam: תני, שדה שהביאה שליש לפני הנכרי ולקהה ממנו ישראל, רבי עקיבא אומר התוספת פטור וחכמים אומרים התוספת חייב, wo R. Akiba dieselbe Regel für Palästina ausgesprochen hat. Die Weisen sind hierin strenger und man könnte in ihnen R. Gamaliel sehen.

[3] תרם את הראשונה ואמר, הרי זה מארץ ישראל על כל ישראל, והופה בקטבלאות מפני שאנשי סוריא באין ושוקלין עליה. תרם את השניה ואמר, הרי זה (מעמון ומואב) ומכרכין המוקפין לארץ ישראל,

Hebe ab vom ersten Behälter der Šekel und erklärt hierbei, daß sie aus den palästinischen für alle Juden erfolge; hierauf deckt man sie mit Decken zu, weil die Juden Syriens kommen und ihre Šekel darauf legen. Dann hebt man vom zweiten Behälter eine Hebe ab und erklärt dazu, daß sie aus den Šekeln von Ammon, Moab und aus den Städten, die zu Palästina gehören, erfolge; hierauf deckt man sie zu, weil die babylonischen Juden ihre Šekel darauf legen. Dann nimmt man Hebe vom dritten Behälter und erklärt dazu, daß sie im Namen Babyloniens, Mediens und der entfernten Länder für alle Juden abgehoben werde; diese deckt man nicht zu." Die Gliederung der von Juden bewohnten Länder ist sehr interessant: Palästina, Syrien, Ammon-Moab, die innerhalb des jüdischen Gebietes liegenden nichtjüdischen Städte,[1] Babylonien und Medien;[2] sie mag der in

---

וחופה בקטבלאות מפני שאנשי בבל באין ושוקלין עליה. (4) תרם את השלישית ואמר, הרי זו לשום בבל ולשום מדי וממדינות הרחוקות על כל ישראל, ולא היה מחפה.

[1] Wohl identisch mit מובלעות, vgl. Toß. ʿOhal. XVIII 3: עיירות המובלעות בארץ ישראל כגון סוסיתא והברותיה אשקלון וחברותיה. (4) חזקת דרכים של עולי בבל אף על פי שמובלעות בארץ העמים טהורות.

[2] In jer. fehlen Ammon und Moab; diese finden wir auch in dem großen Streite im Lehrhause von Jamnia in Jadaj. IV 3: בו ביום אמרו, עמון ומואב מה הן בשביעית. גזר רבי טרפון מעשר עני וגזר רבי אלעזר בן עזריה מעשר שני, Am selben Tage wurde auch die Frage vorgelegt: Wie haben sich die Juden im ehemaligen Gebiete von Ammon und Moab im Brachjahre zu verhalten? R. Tarfon verpflichtete sie zur Ausscheidung des Armenzehnten, R. Eleazar b. ʿAzarja zu der des zweiten Zehnten. Um dieselbe Zeit, als R. Gamaliel und R. Akiba sich hinsichtlich der Pflicht der Juden in den Küstenstädten Palästinas, das Brachjahr zu beobachten und die Zehnten auszuscheiden, aussprachen, lag dieselbe Frage betreffs des transjordanischen Gebietes vor. Ammon und Moab galten unbestritten als Ausland, so daß die dort wohnenden Juden im Brachjahre ebenso ungehindert säeten und ernteten, wie in jedem anderen Jahre. Sie waren folgerichtig auch zur Verzehntung ihrer Bodenerträgnisse nicht verpflichtet; aber die Lehrer legten ihnen aus Rücksicht auf die Armen einen Zehnten auf und da der zweite und der Armenzehnt wechselten, ergab sich für das überzählige siebente Jahr die angeführte Meinungsverschiedenheit. Die Worte des R. Ismael in der Auseinandersetzung der Lehrer: „Bruder Eleazar b. ʿAzarja, du bist verpflichtet, deine Meinung zu begründen, weil du eine Erschwerung lehrst," zeigen, daß es sich um eine neue, durch Belege noch nicht gestützte Aufstellung handelte. Und so sagt R. Josua b. Ḥananja ausdrücklich: Die uns vorliegende Frage ist eine neue Sache. Merkwürdig ist die Bemerkung des R. Tarfon, daß Ägypten, das Ausland, im Brachjahre den Armenzehnten leiste, und die Bemerkung des R. Eleazar b. ʿAzarja, daß Babylonien im Brachjahre den zweiten Zehnten ausscheide. Das Ergebnis der Erörterung ist: Die Lehrer stimmten ab und faßten den Beschluß, daß Ammon und Moab im Brachjahre den Armenzehnten zu leisten haben. Dieses Ergebnis erklärt R. Eliezer, der an der Verhandlung nicht teilgenommen hatte, sondern in Lydda geblieben war und vom Beschlusse durch einen

Jerusalem gebräuchlichen Bezeichnung dieser Länder entsprechen. Aus der Tempelzeit nennt Syrien auch Ḥallâ IV 11: Ariston brachte Fruchterstlinge aus Apamea nach Jerusalem und man nahm sie an, weil die Weisen lehrten: Wer in Syrien ein Feld kauft, hat dieselben Pflichten, wie jemand, der eines in einer Vorstadt Jerusalems kauft. Und auch eine spätere Baraitha aus Ušâ kennt diesen Umfang Syriens. Roš haŠanâ I 4 enthält nämlich die Vorschrift:[1] Wegen zweier Neumondstage dürfen sich die Beobachter des Neumondes über den Sabbath hinwegsetzen: wegen der des Nissan und des Tišri, an deren Neumondstage die Sendboten des Bêth-din nach Syrien sich begeben und nach denen die Feste bestimmt werden. Diese Vorschrift bezieht sich, wie aus der Mischna selbst ersichtlich ist, auf die Zeit nach der Tempelzerstörung. Und so sagt auch R. Eleazar b. R. Ṣadok:[2] Die Sendboten gehen nach Syrien erst ab, nachdem sie vom Bêth-din die Erklärung vernommen haben, daß der Neumondstag geheiligt ist (Toß. Roš haŠanâ II 2). In Toß. Kethub. III 1 heißt es nun:[3]

---

ihn besuchenden Lehrer erfuhr, als Überlieferung vom Sinai. Es ist hierbei bemerkenswert, daß R. Joßê b. Darmaskith erst Bedenken trägt, den Beschluß dem R. Eliezer mitzuteilen (Toß. Jadaj. II 16), und daß R. Doßâ b. Harkinas in der Baraitha in Jebham. 16ª, als man ihn des damals bereits verurteilten Festhaltens an schammaitischen Lehrsätzen verdächtigt, feierlich erklärt: אבל מעיד אני עלי שמים וארץ, שעל מדוכה זו ישב הגי הנביא ואמר שלשה דברים, צרת הבת אסורה, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית ומקבלין גרים מן הקרדויין ומן התרמודים, Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen an, daß auf diesem Mörser sitzend der Prophet Ḥaggai drei Satzungen vortrug: Es ist einem Manne verboten, die Frau seines verstorbenen Bruders zu heiraten, wenn dieser gleichzeitig auch die Tochter des ersteren zur Frau hatte; Ammon und Moab haben im Brachjahre den Armenzehnten zu leisten und man darf Proselyten von den Karduanern und Palmyrenern aufnehmen. Damals war R. Eliezer bereits aus dem Lehrhause in Jamnia ausgeschieden und auch andere schammaitisch denkenden Lehrer hielten sich den dortigen Erörterungen fern. Aber die Zustimmung des R. Eliezer und des R. Doßâ zu einer Meinung, die auch R. Tarfon vertrat, spricht entschieden dafür, daß diese schammaitisch war. Aus späterer Zeit ist jer. Šebiʿith VI 36ᶜᵈ zu beachten: רבי שמעון בן לקיש שאל לרבי הנינה, הקונה בעמון ומואב מהו. אמר ליה אני לא שמעתיה מרבי חייה הגדול אלא מפרשת אשקלון ולחוץ . . . (10) אישבה תני, סימן לעמון ומואב ולארץ מצרים שתי ארצות, אחת נאכלת ונעבדת ואחת נאכלת ולא נעבדת, Ammon, Moab und Ägypten sind Ausland, aber die ersten zwei gleichen Syrien hinsichtlich des Brachjahres. Man hat sonach, offenbar wegen der Auswanderung der Juden in dieses Gebiet, dasselbe Syrien gleichgestellt.

[1] על שני חדשים מחללין את השבת, על ניסן ועל תשרי, שבהן השלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות.

[2] אין השלוחין יוצאין לסוריא עד ששמעו מפי בית דין מקודש.

[3] שתי הזקות לכהונה בארץ ישראל נשיאות כפים וחילוק גרנות. בסוריא עד מקום ששליח ראש החודש מגיע נשיאות כפים אבל לא חילוק גרנות, בבל כסוריא. רבי שמעון בן אלעזר אומר אף באלכסנדריא בראשונה כשהיה שם בית דין. in Kethub 25ª R. Simon b. Gamaliel.

„Zwei Tatsachen zeugen für jemandes Behauptung, daß er Ahronide sei: in Palästina die Beteiligung mit Priesterhebe auf den Tennen, in Syrien, soweit der Sendbote in Angelegenheit des Neumondstages gelangt, der Priestersegen, aber nicht die Beteiligung mit Priesterhebe auf den Tennen; Babylonien hat dieselbe Regel wie Syrien. R. Simon b. Eleazar sagt: Auch für Alexandrien galt dieses früher, solange es dort ein Bêth-din gab." Wie weit diese Boten gingen, ist nicht angegeben; nur die Parallelstelle in jer. Kethub. III 26^d 4[1] nennt den Ort Nimrin. Derselbe findet sich zwar auch in jer. Roš haŠanâ I 57^b 59: R. Josua b. Levi sagte zu den Bestimmungen über die Boten des Bêth-din: Ich verbürge denen, die nach Nimorin gehen, daß sie nicht sterben, (wenn sie dort, im Falle die Boten vom 1. Tišri wegen der großen Entfernung von Jerusalem am Versöhnungstage noch nicht anlangen, zwei Tage fasten müßten). Diese Entfernung führt auf die Provinz Syrien, der Ort ist mir nicht bekannt.[2]

4. Vergleichen wir nun spätere Bestimmungen über die religionsgesetzliche Stellung Syriens, wie in der Baraitha in jer. Šebi'ith VI 36^b 68:[3] „Wenn jemand von Akko nach 'Akhzib geht, so ist das Gebiet rechts, östlich von der Straße, levitisch rein als nichtheidnischer Boden und unterliegt der Pflicht der Zehnten und des Brachjahres, es wäre denn bestimmt bekannt, daß irgendeine Stelle hiervon frei ist; links, westlich von der Straße, ist das Gebiet levitisch unrein als heidnischer Boden und unterliegt nicht der Pflicht der Zehnten und des Brachjahres, es wäre denn bekannt, daß irgendeine Stelle

---

[1] שתי חזקות לכהונה בארץ ישראל נשיאות כפים והילוק גרנות ובסוריא נשיאות כפים אבל לא חילוק גרנות עד מקום ששלוחי החודש מגיעין עד נמרין, ובבל כסוריא. Vgl. b. Kethub. 25^a.

[2] אנא עריב לאילין דאזלין לנמורין דלית חד מנהון מיית. Vgl. auch Syrien in Synh. 11^a, 'Eduj. VII 7: תנו רבנן, אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה נשיא, ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות אצל שלטון אחד שבסוריא, שהה לבוא ועיברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל. וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני, נמצאת שנה מעוברת. In b. Synh. 23^a sagt R. Johanan, daß die Vorschrift in der Mischna Synh. III 1, eine Partei könne die von der anderen gewählten Schiedsrichter ablehnen, spreche, בערכאות שבסוריא שנו אבל מומחין לא (in jer. III Anfang 21^a 11: ריש לקיש אמר בערכאות שבסוריא אמרו, הא בדיני תורה לא, רבי יוחנן אמר אפילו בדיני תורה, sagt dieses R. Simon b. Lakiš) von Gerichtshöfen in Syrien, aber nicht bei anerkannten Richtern. Trotz des Fremdwortes scheinen jüdische Gerichtshöfe in den Städten an der Küste gemeint zu sein. jer. 'Abodâ zarâ I 40^b 11: מקום שאין ישראל מצויין כהדא בסוריא. הדא סוריא נשמעיניה מן הדא. רבי חגין נחת לחמץ, אתון ושאלון ליה אילין דבר עשתור בגין דלית ישראל שכיחין ואנן מוגרין לעממין מה לעשות על ידיהון ... nennt Emesa in Syrien; es gab dort wenig Juden.

[3] b. Gittin 7^b, Toß. 'Ahil. XVIII 14: המהלך מעכו לאכזיב, מימינו למזרח הדרך טהורה משום ארץ העמים וחייבת במעשרות ובשביעית עד שתיוודע לך שהיא פטורה. משמאלו למערב הדרך טמאה משום ארץ העמים ופטורה מן המעשרות ומן השביעית עד שתיוודע לך שהיא חייבת, עד שהוא מגיע לאכזיב. רבי ישמעאל בירבי יוסי אמר משום אביו עד לכלב.

derselben unterliegt. Dieses gilt bis 'Akhzib; R. Ismael, Sohn des R. Joßê, sagt im Namen seines Vaters: bis לכלב (b. לבלבו, Toß. לכלאבי)." Es handelt sich hier um den Strich von Ptolemais bis Ekdippa, der sowohl für die Priester-Teighebe, als auch für die Beobachtung des Brachjahres von R. Gamaliel und allen Lehrern in Jamnia als zu Palästina gehörig erklärt wurde, den Lehrern der nachhadrianischen Zeit dagegen, — denn diese sind, wie der Name des R. Joßê zeigt, die Urheber der Bestimmung, — als heidnisch gilt, wenn auch nur von der Straße westlich; und dieses geht so weit, daß auch der Boden als levitisch verunreinigend bezeichnet wird, wie das Ausland. Diese Stelle ist nicht vereinzelt; auch eine Baraitha in Gittin 8ª, Toß. Kelim 1 I 5[1] behandelt diesen Punkt: „In drei Dingen gleicht Syrien Palästina und in drei anderen dem Auslande: seine Erde ist unrein, wie die des Auslandes; der Verkauf eines Sklaven nach Syrien hat dieselben Folgen wie der nach dem Auslande,[2] und wer einen Scheidebrief aus Syrien nach Palästina bringt, muß betreffs desselben aussagen können, wie über einen aus dem Auslande gebrachten. Palästina gleicht es darin, daß es der Pflicht der Zehnten und der Beobachtung des Brachjahres unterliegt, wie Palästina; wer Syrien in Wahrung levitischer Reinheit betreten will, kann es tun, und wenn jemand ein Feld in Syrien kauft, hat dieselben Verpflichtungen, als ob er es in einer Vorstadt Jerusalems gekauft hätte." Da in der ganzen Aufzählung kein Lehrer genannt wird, ist die Entstehungszeit der Verfügungen nicht ersichtlich. Aber was wir sonst über den so eigentümlich klingenden ersten und fünften Punkt betreffs der levitischen Reinheit wissen, führt mit Sicherheit in das Lehrhaus von Ušâ. Die Mischna 'Ohal. XVIII 7 enthält nämlich folgende Bestimmung:[3] „Ein Feld, das jemand in der unmittelbaren Nähe Palästinas kauft, ist, wenn es in levitischer Reinheit betreten werden kann, levitisch rein und unterliegt der Pflicht der Zehnten und der Beobachtung des Brachjahres; kann es aber nicht in levitischer Reinheit betreten werden, so ist es levitisch unrein, unterliegt aber doch der

---

[1] תנו רבנן, בשלשה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל ובשלשה לחוצה לארץ. עפרה טמא כחוצה לארץ, והמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחוצה לארץ והמביא גט מסוריא כמביא מחוצה לארץ. ובשלשה לארץ ישראל, חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל, והרוצה ליכנס לה בטהרה נכנס, והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים.

[2] In Gittin 44ᵇ: אמר רבי אבהו, שנה לי רבי יוחנן, עבד שיצא אחר רבו לסוריא ומכרו שם רבו יצא לחירות. והתני רבי חייא, איבד את זכותו. והתניא, יוצא העבד אחר רבו לסוריא ... sind in Baraithas verschiedene Ansichten über das Auswandern des Sklaven mit dem Herrn nach Syrien und dessen Rechtsfolgen vorgetragen.

[3] הקונה שדה בסוריא סמוכה לארץ ישראל, אם יכול להכנס לה בטהרה טהורה וחייבת במעשרות ובשביעית. ואם אינו יכול להכנס לה בטהרה טמאה וחייבת במעשרות ובשביעית.

Pflicht der Zehnten und der Beobachtung des Brachjahres." Das Feld liegt nämlich hart an der Grenze Palästinas, kann also ohne Betretung heidnischen Bodens erreicht werden; wegen der Nachbarschaft und wegen seiner Erreichbarkeit ließ man es als rein gelten.[1] Hierzu hat nun die zugehörige Toß. 'Ahil. XVIII 2:[2] „Wie nahe muß ein solches Feld sein, daß es in levitischer Reinheit betreten werden könne? R. Simon b. Gamaliel sagte: Selbst eine Furche bildet schon eine Unterbrechung. R. Simon sagte: Ich kann es bewerkstelligen, daß die Ahroniden in der Gerberei in Sidon und in den Dörfern von לבנוב levitisch reine Speisen essen dürfen, da diese Örtlichkeiten in der unmittelbaren Nähe des Meeres oder eines Flusses liegen. Darauf entgegneten die Lehrer: פסנין bildet ja doch eine Unterbrechung." Es sind die bekannten Lehrer von Ušâ, die diese Frage behandeln, und es ist nicht zweifelhaft, daß sie diese als erste besprechen. Das gleiche erhellt betreffs des ersten Punktes in der obigen Aufzählung aus Ḥallâ II 2:[3] „Erde aus dem Auslande, die auf einem Schiffe nach Palästina gebracht wird, unterliegt der Pflicht der Zehnten und der Beobachtung des Brachjahres. Da sagte R. Jehuda: Dieses gilt nur, wenn das Schiff den Boden berührt; ist aber dieses nicht der Fall, so ist die Erde von den Verpflichtungen frei." Denn hier ist R. Jehuda und einer seiner Kollegen, wahrscheinlich R. Meir,[4] der Urheber der Vorschrift über die Erde des

---

[1] Gittin 8^b erklärt diesen Punkt allerdings anders, nämlich, daß man sich auf das Feld in einem Kasten hinbringen läßt, und führt dafür eine Baraitha an: תניא, הנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל, רבי מטמא, רבי יוסי ברבי יהודה מטהר. Aber abgesehen davon, daß es sich, soweit wir urteilen können, um eine Frage handelt, die sich den Lehrern in Ušâ noch nicht aufgedrängt hatte, muß die erschöpfende Aufzählung der Züge, die Syrien mit Palästina und dem Auslande gemein hat, auf die Mischna Rücksicht genommen haben; und außerdem zeigt die Bemerkung des R. Simon in der Toß. 'Ahil., wie das Erreichen in levitischer Reinheit zu verstehen ist. Vgl. RS. zu 'Ohal. XVIII 2.

[2] ארץ העמים אם יכול ליכנס לה בטהרה טהורה. וכמה תהא סמוכה ויהא יכול ליכנס לה בטהרה. רבן שמעון בן גמליאל אומר אפילו תלם אחד הרי זה מפסיק. אמר רבי שמעון, יכולני להאכיל את הכהנים טהרות בבורסקי שבצידון ושבעיירות שבלבנוב, מפני שסמוכין לים או לנהר. אמרו לו, הרי פסנין מפסיק.

[3] עפר חוצה לארץ הבא בספינה לארץ חייבת במעשרות ובשביעית. אמר רבי יהודה אימתי, בזמן שהספינה גושׁשת (אבל אין הספינה גושׁשת פטורה).

[4] In Toß. Terum II 13: ספינה שבאה מחוצה לארץ והיו בה פירות, מן החוט ולפנים הגוששת חייבת בחשבון. והיוצא לחוצה לארץ אינה חייבת לפי חשבון. רבי אלעזר אומר, עפר הארץ כל שהוא חייב לפי חשבון, steht erstens die von R. Jehuda vorgebrachte Bedingung, daß das Schiff den Boden berührt; dann bespricht R. Eleazar die Erde Palästinas. Zuckermandel hat אליעזר und Schwarz 124^b entscheidet sich aus Rücksicht auf Ḥallâ II 1 für diese Leseart. Aber von Erde auf einem Schiffe spricht nur Ḥallâ II 2.

Auslandes, wenn auch nur über deren Zehntpflichtigkeit in Palästina; aber sie werden auch die Einzelfragen der levitischen Reinheit der Erde aus dem Auslande und aus Syrien behandelt haben.

Es ist nun sehr auffallend, daß auch alle diese aus Ušâ stammenden Bestimmungen Syrien für abgabenpflichtig erklären und zwar ohne die mindeste Beschränkung z. B. hinsichtlich der zwei Arten der Teighebe und der im Brachjahre zu unterlassenden Feldarbeiten, die wir bei den Lehrern in Jamnia gefunden haben. Nun sehen wir außerdem in der einen Baraitha dasselbe von dem Striche von Akko bis Ekdippa bestimmt, was die andere von Syrien ausführt. Beide Wahrnehmungen sprechen entschieden dafür, daß mit Syrien der Teil von Akko bis Ekdippa gemeint ist, den die älteren Lehrer noch als zu Palästina gehörig betrachteten und unter der Gesamtbezeichnung ארץ ישראל anführten, während ihn die von Ušâ schon zu Syrien rechnen. Dieses würde, falls richtig, darauf führen, daß in Ušâ als Grenzort Palästinas an Stelle Ekdippas Akko angesetzt, d. h. eine Abänderung des älteren Grenzverzeichnisses vorgenommen wurde. Was zunächst das letztere betrifft, so finden wir in der Tat in der Baraitha Gittin 8ᵃ, Toß. Terum. II 12, jer. Šebiʿith VI 36ᵈ 26 R. Jehuda und seine Kollegen die Grenzen Großpalästinas in ganz eigener Weise angeben. Und in Gittin I 2 sagt R. Jehuda: „Als Ausland gilt das Gebiet östlich von Rekem, diese Stadt inbegriffen, südlich von Askalon, dieses inbegriffen, nördlich von Akko, dieses inbegriffen; R. Meir sagt: Akko ist hinsichtlich der Scheidebriefe zu Palästina zu rechnen." Sonach wurde in Ušâ Akko als die Grenzstadt im Norden Palästinas erörtert und in religionsgesetzlicher Hinsicht von allen Lehrern als heidnisches Gebiet angesehen.[1]

---

[1] In Toß. Šebiʿith V 2, jer. Ḥallâ IV 60ᵇ 33 ist zu lesen: אין מביאין תרומה מחוצה לארץ לארץ. אמר רבן שמעון בן גמליאל, אני ראיתי שמעון בן כהנא שהיה שותה יין של תרומה בעכו ואמר, זה בא לידי מקיליקיאה, וגזרו עליו שישתהו בספינה, Man darf Priesterhebe ausländischer Früchte nicht nach Palästina bringen. R. Simon b. Gamaliel erzählte: Ich habe den Ahroniden Simon Wein von Priesterhebe in Akko trinken sehen und er sagte, daß er diese aus Kilikien bekommen habe; die Lehrer befahlen ihm, den Wein auf einem Schiffe zu trinken. Hier ist Akko als palästinische Stadt vorausgesetzt. In jer. Šebiʿith VI 36ᶜ 20 sieht der Patriarch Jehuda I einen Ahroniden oberhalb der Felsen herumgehen und er stellt ihn darob zur Rede, da der Boden dort levitisch unrein ist (vgl. jedoch Synh. 5ᵇ, oben S. 207). Die genaue Bezeichnung der Stelle würde dafür sprechen, daß ein Teil Akkos palästinisch und levitisch rein, ein anderer Ausland und levitisch unrein war; und das stimmt zu der Baraitha in Gittin 7ᵇ, wonach die Straße von Akko nach Ekdippa die Grenze zwischen Palästina und dem Auslande bildete, wie auch in dem Grenzverzeichnisse in Toß. Šebiʿith IV 11 die Mauer von Akko als Grenze angeführt ist.

Die Veranlassung zu dieser auffallenden Verfügung, die den Strich von Akko bis Ekdippa als zu Syrien gehörig und für levitisch unrein erklärte, dabei aber die Pflichtigkeit des Bodens für die levitischen Zehnten und die Brachjahrbeobachtung unverändert beibehielt, muß natürlich in den veränderten Verhältnissen gesucht werden. Die Erklärung enthalten die Vorschriften in Toß. Terum. II 9—11:[1] „Man nimmt nicht Priesterhebe aus palästinischen Bodenerträgnissen für ausländische, auch nicht aus palästinischen für syrische und nicht aus syrischen für palästinische. (10) Ein Feld, das der Jude in Syrien kauft, ist wie ein in einer Vorstadt Jerusalem gekauftes und unterliegt der Priesterhebe und den Zehnten. Wenn ein Jude mit einem Nichtjuden in Syrien ein Feld kauft, so ist der Ertrag als eine Mischung von Unverzehntetem und Gewöhnlichem anzusehen, meint Rabbi; R. Simon b. Gamaliel sagt: Der Teil des Juden ist zehntpflichtig, der des Nichtjuden ist von Zehnten frei. (11) Wenn ein Jude in Syrien ein Feld kauft, unterliegt es, obwohl der Jude es einem Nichtjuden verkauft hat, den Zehnten und der Brachjahrbeobachtung, da es bereits diesen Pflichten unterlag. Aber die Pächter, die am Feldertrage beteiligt sind und auch die ein bestimmtes Maß von Früchten bekommen, ferner die Erbpächter und das Feld des Nichtjuden, der sein Feld einem Juden verpfändet und mit dem der Jude den Vertrag bereits gemacht hat,[2] sind frei von Zehnten und von der Beobachtung des Brachjahres." Wir erfahren hieraus, daß in den Tagen des R. Simon b. Gamaliel zu den jüdischen Pächtern nichtjüdischer Felder in Syrien aus früherer Zeit neue hinzukamen und Juden mit Nichtjuden dort Felder ankauften. Dieses machte es notwendig, für den Teil des Küstengebietes, wo diese Veränderung vor sich ging, aus Rücksicht auf diese neue Verfügungen zu treffen. Da die Verpflichtungen, die an den Erträgnissen des Bodens haften, unverändert blieben, die levitische Unreinheit dieses aber noch hinzukam, so muß der auch schon vor dem hadrianischen Kriege herrschende Zustand sich noch verschlimmert haben. Da aber die levitische Unreinheit seit der Tempelzerstörung nur für die Ahroniden Bedeutung hatte, müssen

---

[1] אין תורמין מפירות ארץ על פירות חוצה לארץ. אין תורמין מפירות ארץ ישראל על פירות סוריא ולא מפירות סוריא על פירות ארץ ישראל. (10) ישראל שקנה שדה בסוריא הרי הוא כקונה בפרואר שבירושלים, תורם ומעשר עליה. ישראל וגוי שקנו שדה בסוריא הרי הן כטבל וכמעשר שנתערבו זה בזה, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, חלקו של ישראל חייב והלקו של גוי פטור. (11) ישראל שקנה שדה בסוריא אף על פי שחזר ומכרה לגוי חייבת במעשרות ובשביעית שכבר נתחייבה. אבל האריסין והחכירות ובתי אבות וגוי שמשכן שדהו לישראל אף על פי שעשה לו ישראל נמוסי עליה פטורה מן המעשרות ופטורה מן השמטה. Mischna 10[b] auch in jer. Dammai VI 25[d] 16, b. Gittin 47[ab], hier steht: טבל וחולין מעורבין זה בזה.

[2] Vgl. Revue des Études XLVIII 1904, 132 ff.

sich zahlreiche Ahroniden in dem fraglichen Gebiete niedergelassen haben. Es hat dieses nichts Befremdendes an sich, da wir aus verschiedenen Sätzen der Lehrer in Ušâ erkannt haben, daß in Galiläa viele Ahroniden zu den Ackerbesitzern zählten. Die Annahme liegt ziemlich nahe, daß wohlhabende Juden und besonders Ahroniden in Galiläa, denen der von den Lehrern in Ušâ ausgehende Druck zur Erzwingung der levitischen Abgaben und der Beobachtung des Brachjahres unangenehm wurde, in dem an Galiläa grenzenden Gebiete von Akko bis Ekdippa Felder ankauften, um allen Verpflichtungen zu entgehen;[1] dieses machte die neuen Maßregeln notwendig.[2]

5. Andererseits aber sehen wir die Lehrer in Ušâ dafür eintreten, daß das von Juden erworbene unbewegliche Gut, Feld und Haus nicht wieder an Nichtjuden verkauft werde, damit die levitischen Abgaben von den Erträgnissen der Felder nicht aufhören oder der jüdische Charakter eines Hauses sich nicht in einen heidnischen verwandle. ʿAbodâ zara I 8 schreibt nämlich vor:[3] Man vermietet an Heiden in Palästina keine Häuser, um so weniger Felder; in Syrien darf man ihnen Häuser vermieten, aber keine Felder; im

[1] In jer. ʿAbodâ zarâ I 40ᵇ 10 gestattet R. Josua (b. Levi) auf eine Frage des R. Simon, ob man im Königsgebirge an Heiden Weingärten verpachten dürfe, das Verpachten in Orten, wo es keine Juden gibt, wie in Syrien. Damals muß die Zahl der jüdischen Grundbesitzer abgenommen haben, wahrscheinlich wegen der Kriege.

[2] In Maʿaßr. V 5 sagt R. Akiba (S. 260), daß ein Gemüsefeld, das ein Jude von einem Nichtjuden in Syrien gekauft hat, frei von Zehnten sei, wenn das Gemüse beim Kaufe bereits so weit entwickelt war, daß es zehntpflichtig war. Hierzu fügen Lehrer von Ušâ folgendes hinzu: רבי יהודה אומר, אף ישכור פועלים וילקט. אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים בזמן שקנה קרקע, אבל בזמן שלא קנה קרקע אם עד שלא בא לעונת המעשרות פטור, und R. Simon b. Gamaliel befreit den Käufer von allen Verpflichtungen, wenn er nur den Ertrag und nicht auch das Feld selbst gekauft hat; vgl. Toß. III 14: מודים חכמים. R. Jehuda belegt auch die Frucht mit Abgaben.

[3] אין משכירין להם בתים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות, ובסוריא משכירין להם בתים אבל לא שדות, ובחוצה לארץ מוכרין להם בתים, ומשכירין שדות, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר, בארץ ישראל משכירין להם בתים אבל לא שדות, ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות. Toß. II 8: אין משכירין להם בתים שדות וכרמים ואין נותנין להם עיריסיות וקבלנות (בהמה), אחד הגוי ואחד הכותי, במה דברים אמורים בארץ ישראל. ובסוריא משכירין בתים אבל לא שדות, כאן וכאן לא ישכיר אדם שדהו לגוי, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר אף בארץ ישראל משכירין בתים, ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות, בחוצה לארץ מוכרין אילו ואילו, Man darf ihnen Häuser, Felder und Weingärten nicht verpachten, ihnen keine Pachtung mit Anteil an dem Feldertrage zuwenden und auch nicht Übernahme von Arbeiten, weder einem Heiden, noch einem Samaritaner; dieses alles aber nur in Palästina. In Syrien dagegen darf man ihnen Häuser vermieten, aber nicht Felder; nirgends soll man einem Heiden ein Feld verpachten, sagt R. Meir; R. Joßê sagt usw.

Auslande darf man ihnen Häuser verkaufen und Felder verpachten, sagt R. Meir. R. Joßê sagt: In Palästina darf man ihnen Häuser vermieten, aber Felder nicht verpachten, in Syrien darf man ihnen Häuser verkaufen und Felder verpachten. Da es sich in diesen Bestimmungen offenbar um die Regelung der wirklichen Verhältnisse und die Beeinflussung der jüdischen Grundbesitzer in Syrien, wie in Galiläa handelt, erfahren wir, daß es in dem Küstenstriche Juden gab, die Häuser und Äcker besaßen und mit den dortigen Nichtjuden in gutem Einvernehmen lebten, indem sie diesen ihr Eigentum verpachteten und auch wiederum von den Nichtjuden Felder kauften oder pachteten. Das Hauptgewicht in diesen Vorschriften wird auf die Felder gelegt, weil die Juden auch in Syrien, wo sie die Lehrer ebenso nachdrücklich an ihre Abgabenpflicht erinnerten, wie in Galiläa, sich dieser entzogen und, um jedem Vorwurf zu begegnen, mit Nichtjuden gemeinsam den Acker bewirtschafteten; ein Auskunftsmittel, von dessen Anwendung besonders deutlich Bekhor. I 1, II 1 und die dazugehörigen Baraithas in Verbindung mit den erstgeborenen männlichen Tieren zeugen. Bei Häusern befürchteten die Lehrer, daß der nichtjüdische Besitzer seine Götzen darin aufstellt.

6. Die gleichen Bedenken über die Nichtverzehntung der syrischen Ackerbesitzer und die Nichtbeobachtung des Brachjahres äußern auch andere Sätze der Lehrer in Ušâ. Šebi'ith VI 5, Sifrâ 106c 9 meldet:[1] „Man darf Öl von levitisch unreiner Priesterhebe und Bodenerträgnisse des Brachjahres aus Palästina nicht ins Ausland schaffen; R. Simon bemerkte dagegen: Ich habe ausdrücklich gehört, daß es nach Syrien gestattet ist, aber nicht ins Ausland. Man darf nicht Priesterhebe aus dem Auslande nach Palästina bringen; R. Simon bemerkte hierzu: Ich habe ausdrücklich gehört, daß man solche aus Syrien bringen darf." Die Überlieferung des R. Simon wahrt Syrien aus Rücksicht auf die Ahroniden die Rechte Palästinas, während seine Kollegen alle Erschwerungen, die dem Auslande auferlegt wurden, auch Syrien zuweisen. Dieser Streit setzt in Syrien Ackerbauer voraus, die ihre Priesterheben nach Palästina bringen, die unrein gewordene Priesterhebe aus Palästina nach Syrien schaffen

[1] אין מוציאין שמן שרפה ופירות שביעית מהארץ לחוצה לארץ. אמר רבי שמעון, שמעתי בפירוש שמוציאים לסוריא ואין מוציאים לחוצה לארץ. (6) אין מביאין תרומה מחוצה לארץ לארץ, אמר רבי שמעון, שמעתי בפירוש שמביאין מסוריא ואין מביאין מחוצה לארץ. Die Mischna des jerusalemischen Talmuds hat beidemal רבי, aber offenbar ist der Name nur ausgefallen, da auch die Cambridger Mischna R. Simon hat. Zudem zeigt der Bericht des R. Simon b. Gamaliel in Toß. Šebi'ith V 2 (S. 266, Note 1), daß die Frage in Ušâ verhandelt wurde.

und sich im Brachjahre Lebensmittel aus Palästina beschaffen möchten.[1] Selbst wenn wir noch so regen Verkehr zwischen den durch keine wirkliche Grenze geschiedenen Teilen, dem Küstenlande und Palästina, annehmen, ist das über die reine und unreine Priesterhebe Gesagte nicht verständlich, wenn nicht die Ackerbauern in beiden Teilen begütert sind und die brauchbare Priesterhebe an Ahroniden in Palästina, die unbrauchbare in Syrien abgeliefert wissen wollen. Dammai VI 11 schreibt vor:[2] „Verkauft jemand in Syrien Früchte und sagt, daß diese palästinisch sind, müssen sie verzehntet werden; sagt er, daß sie verzehntet sind, so glaubt man es ihm. Sagt er, daß sie seine eigenen sind, so müssen sie verzehntet werden; sagt er, daß sie verzehntet sind, so glaubt man es ihm. Weiß man aber, daß er in Syrien ein Feld hat, so müssen sie verzehntet werden." Man befürchtet in Syrien, wie in Galiläa, daß der Bauer seine Früchte nicht verzehntet hat; nur die ausdrückliche Erklärung, daß er die Abgaben ausgeschieden hat, befreit den Käufer von nochmaliger Verzehntung. Es ist also der Amhaareṣ des Küstenlandes. Denselben behandelt die zu Dammai I 3 gehörige Toß. Dammai I 14. Die Mischna sagt: Von Ekdippa an ist man frei von der Verzehntung nicht sicher verzehnteter Früchte. Hierzu Toß.:[3] „Ekdippa selbst ist schon frei von dieser Verzehntung; in Palästina gekaufte Frucht ist zu verzehnten, solange nicht bekannt ist, daß sie ausländisch ist; im Auslande gekaufte Frucht ist frei, solange nicht bekannt ist, daß sie palästinisch ist. Von jüdischen Ackerbesitzern in Syrien gekaufte Frucht braucht nicht als nicht sicher verzehntete palästinische verzehntet zu werden; ist aber bekannt,

---

[1] Ebenso sind es die Lehrer in Ušâ, die in Verbindung mit dem Gesetze über die Behandlung neugepflanzter Bäume oder Weingärten Syrien besonders berühren, Toß. ʿOrlâ I 8, jer. III 63b 26: ספק ערלה בארץ ישראל אסור, בסוריא מותר, . . . רבי יהודה אומר אף זה ספיקו בסוריא אסור. איזהו ספקו בסוריא מותר. כרם שנטעו ירק ושדה ירק בצדו וירק נמכר חוצה לו, ספיקו בארץ ישראל אסור בסוריא ובחוצה לארץ מותר. הרי שמצא נטיעה קטנה בתוך שדהו ספיקו בארץ ישראל אסור, בסוריא ובחוצה לארץ מותר, Wenn es zweifelhaft ist, ob eine Frucht von einem solchen, noch verbotenen Baume stammt, so ist sie in Palästina verboten, in Syrien und im Auslande gestattet. R. Jehuda sagt: Derartiges ist auch in Syrien verboten, im Auslande gestattet. Die Mischna ʿOrlâ III 9 gibt dieselben Regeln, aber ohne Namen der Urheber.

[2] המוכר פירות בסוריא ואמר משל ארץ ישראל .הן חייב לעשר, מעושרין הן נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. משלי הן חייב לעשר, מעושרין הן נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם ידוע שיש לו שדה אחת בסוריא חייב לעשר; über die sachlichen Schwierigkeiten vgl. RS.

[3] כזיב עצמה פטורה מן הדמאי. חזקת ארץ ישראל חייב עד שיוודע שהוא פטור, חזקת חוצה לארץ פטור עד שיוודע לך שהוא חייב. הזקת בעלי בתים ישראל שבסוריא אין מפרישין עליהם דמאי, אם בידוע שרוב פירות שלהם הרי אלו הייבין. אם אמר שלי הן חייב לעשר, מעושרין הן נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

daß der größte Teil ihrer Früchte von ihren Feldern herrührt, so muß man die von ihnen gekaufte Frucht verzehnten." Es war hiernach die Regel, daß die Juden in Syrien, die als בעלי בתים bezeichnet werden, mehr Getreide kauften, als sie selbst auf ihren Feldern zogen.[1] In Toß. Maʿaßer šeni III 18 ist ein tatsächlicher Vorfall dieser Art aus Ekdippa, das für die nochmalige Ausscheidung der levitischen Abgaben als Ausland gilt, berichtet:[2] „Als R. Simon b. Gamaliel, R. Jehuda und R. Joßê zu einem Ackerbesitzer in Ekdippa kamen, beschlossen sie, zu erfragen, wie derselbe seine Boden-

---

[1] Beachtung verdient die Baraitha in jer. Ḥallâ IV 60ᵃ 17, Toß. II 6: הלוקח מן הנחתום בסוריא צריך להפריש חלת דמאי, דברי רבן גמליאל, וחכמים אומרים אין צריך להפריש חלת דמאי, Wenn man vom Bäcker in Syrien kauft, muß man wegen Zweifels, ob die Teighebe ausgeschieden worden ist, die Teighebe aus dem Brot ausscheiden, sagt R. Gamaliel; die Weisen sagen, daß es nicht notwendig sei. Nach Dammai V 1 muß man nämlich in Palästina vom Getreide, das man vom Bäcker kauft und das möglicherweise nicht verzehntet worden ist, die Zehnten, und wenn man Brot kauft, die Teighebe ausscheiden (vgl. Toß. Dammai III 10). Hier aber dehnt R. Gamaliel die Verpflichtung auf Syrien aus, während sein ungenannter Kollege dieses als unnötig bezeichnet. Wir haben bereits gesehen, daß R. Gamaliel für Syrien von Ekdippa ab im allgemeinen zwei Teigheben vorschrieb (Ḥallâ IV 8); aber von דמאי in Syrien von Ekdippa ab ist nicht nur nirgends die Rede, sondern die Mischna Dammai I 3 hat, wie wir eben gesehen, ausdrücklich erklärt, daß דמאי jenseits Ekdippas überhaupt nicht besteht. Freilich könnte hierin die Kodifizierung der Ansicht der Weisen gesehen werden; oder ist in dieser Meinung des R. Gamaliel die Meldung des R. Eleazar b. R. Ṣadok in Toß. Ḥallâ II 5 berücksichtigt, wonach R. Gamaliel selbst Syrien Palästina gleichgestellt hat. Aber dann müßte sich noch irgendeine Spur von der Geltung des דמאי in Syrien nachweisen lassen. Nun finden wir tatsächlich eine solche in jer. Ḥallâ IV 60ᵃ 24: בקש רבן גמליאל בר רבי להנהיג את הדמאי בסוריא ולא הניח לו רבי הושעיא, אמר ליה מעתה יחושו הכהנים על חלתן, R. Gamaliel III, der Sohn des Patriarchen R. Jehuda I, wollte auch in Syrien das Gesetz von דמאי einführen, aber R. Hošaʿjâ ließ es nicht zu mit der Begründung, daß ja dann die Ahroniden aus der ihnen in Syrien zugewendeten Hebe wegen Zweifels die möglicherweise nicht ausgeschiedenen Zehnten ausscheiden müßten. Hieraus folgt klar, daß bis zu dieser Zeit דמאי in Syrien noch nicht in Geltung war; was allerdings noch nicht ausschließt, daß schon R. Gamaliel II sich darüber geäußert, aber seine Meinung keine Anerkennung gefunden hat. Und dann könnte ja das später erweiterte Syrien von Akko bis Ekdippa gemeint sein, wie ja sowohl die Mischna, als auch die Baraitha in Dammai dieses Syrien meinen. Ich halte es trotzdem für sehr wahrscheinlich, daß in der obigen Baraitha R. Gamaliel III gemeint ist, wie auch in anderen Baraithas.

[2] מעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה ורבי יוסי שנכנסו אצל בעל הבית לכזיב. אמרו לא נודע היאך בעל הבית מתקן את פירותיו. כיון שהרגיש בהם הביא להם דלוסקום מלא דינרי זהב. אמרו לו, היאך אתה מתקן את פירותיך. אמר להם, כך אני אומר, מעשר שני שבחפץ זה מחולל על איסר זה. אמרו לו, צא ואכול את מעותיך, השתכרת מעות ואיבדתה נפשות.

erträgnisse verzehntet. Als er diese Absicht merkte, brachte er einen Behälter voll Golddenare und, als sie ihn nach der Art und Weise seines Verzehntens fragten, antwortete er: Ich spreche Folgendes: Der hier enthaltene zweite Zehnt sei losgekauft durch diesen Assar. Hierauf entgegneten die Lehrer: Gehe hin und verzehre dein Geld, denn du hast es gewonnen, aber du hast Seelen vernichtet." Es ist ein reicher Jude, vielleicht der Synagogarch von Ekdippa, wie bei R. Gamaliel in Toß. Terum. II 13, den die Lehrer von Ušâ besuchten. Er ist Ackerbesitzer und sie setzen es als selbstverständlich voraus, daß er seine Bodenerträgnisse verzehntet; nur zweifeln sie, ob er es richtig macht. In Wahrheit scheint er sich sonst um die Zehnten nicht viel gekümmert zu haben, wie der reiche Amhaareṣ in Galiläa. Schwierig scheint, daß Ekdippa sowohl von dem nicht gesetzestreuen Ackerbesitzer, als auch von den Lehrern als zehntpflichtig anerkannt wird, während wir es als letzten Punkt des bei Akko beginnenden, durch die Straße in heidnischen und nichtheidnischen Boden geteilten Gebietes kennen gelernt haben. Es müßte hier der östliche Teil gemeint sein, der zehntpflichtig ist; oder ist die Verfügung über diese Abgrenzung erst nach dem Besuche der Lehrer von Ušâ in Ekdippa und dem ganzen Küstenlande bis Akko (Peßaḥ. 100ª, Toß. Berakh. V 2)[1] erfolgt, nachdem sie sich auf dieser Reise von den in diesem Gebiete herrschenden Zuständen überzeugt hatten. Es bedarf übrigens auch dieser Erklärung nicht, da auch der Küstenstrich bis zum Amanus als zehntpflichtig, weil zu Palästina gehörig galt.

6. Auch in anderen Punkten, die den Amhaareṣ betrafen, wurde bei der Erörterung der Vorschriften auf Syrien Rücksicht genommen. So in Toß. ʿAbodâ zarâ VII 2:[2] „Früher lehrten die Weisen: Man darf einem Bäcker, der in levitischer Unreinheit arbeitet, nicht dabei helfen und mit ihm die Kuchen nicht zum Ofen schaffen; später gestatteten sie es. In Syrien darf man beides tun." Die levitischen Reinheitsgesetze dieser Art galten hiernach nur für Palästina, aber nicht auch für das Küstenland, da die Heiligkeit der Ahroniden und ihrer Priesterhebe dort nicht den hohen Grad hatte, wie in Palästina. Ein ungenannter Lehrer schreibt in der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 39ᵇ, Toß. IV 13, jer. III 42ª 53 vor: „Man darf in

---

[1] תניא, ... ומעשה ברבן שמעון בן גמליאל ורבי יהודה ורבי יוסי שהיו מסובין בעכו וקדש עליהם היום.

[2] בראשונה היו אומרים, אין מסייעין את הנחתום העושה בטומאה ואין מוליכין עמו גריצות לתנור. חזרו לומר, מסייעין לנחתום העושה בטומאה ומוליכין עמו גריצות לתנור. ובסוריא מסייעין את הנחתום העושה בטומאה ומוליכין עמו גריצות לתנור. Siehe S. 41, 1.

Syrien Wein, Salzbrühe, Milch, Kochsalz, Asanit und Käse nur von Zuverlässigen kaufen; doch darf man all diese bei einem Privatmanne, bei dem man zu Gaste ist, essen." Es ist zu befürchten, daß diese Lebensmittel in Syrien von Nichtjuden stammen, von denen sie nicht gekauft werden dürfen. Die jüdischen Lebensmittelhändler verkaufen sie trotzdem, ohne sich um das Unzulässige zu kümmern, auch an Juden; sie sind in dieser Beziehung unverläßliche Ammêhaareṣ, die aber an ihrem Tische diese verbotenen Lebensmittel nicht verwenden. Bei dem Verbote des Kleinviehzüchtens bestimmt Babhâ kammâ VII 7: Man darf in Palästina kein Kleinvieh züchten, doch darf man es in Syrien und auf den Triften Palästinas tun. Und in der Baraitha in Babhâ kammâ 79ᵇ: Man darf in Palästina kein Kleinvieh züchten, doch darf man es in den Wäldern Palästinas tun, in Syrien auch in bewohnten Teilen, um so mehr im Auslande. Eine andere Baraitha lehrt: Man darf in Palästina kein Kleinvieh züchten, aber man darf es auf den Triften Judäas und auf den Triften im Grenzgebiete Akkos — nach Toß. VIII 10 in Kefâr-ʿAmaʿokô oder ʿAmaʿik — tun. In dem Verbote, aus Palästina Lebensmittel auszuführen, schreibt die Baraitha in Babhâ bathrâ 90ᵇ, Toß. ʿAbodâ zarâ IV 2 vor:[1] So wie man Lebensmittel nicht aus Palästina ins Ausland ausführen darf, so darf man es auch nicht aus Palästina nach Syrien tun; Rabbi gestattet es aus einer Eparchie in die andere.[2] In all diesen Vorschriften ist Syrien nicht etwa in seinem

---

[1] Über die Lesearten siehe S. 242, 1. Im letzten Satze Rabbis ist es auffallend, daß nichts voraufgeht, worauf sich sein Widerspruch beziehen könnte; es müßte vorher gestanden haben: וכשם שאין מוציאין מארץ לחוצה לארץ (מארץ לסוריא) כך אין מוציאין מהיפרכיא להיפרכיא, wie Toßiftha es hat. Und in der Tat hat eine Handschrift bei Rabbinowicz für מארץ ישראל לסוריא die Worte מהפרכיא להפרכיא; aber dieses ist offenbar nur der kleine Rest eines durch Homoioteleuton ausgefallenen Satzes. הפרכיא oder אפרכיא scheint hier nach dem Zusammenhange Verwaltungsbezirke Palästinas zu bedeuten. In Gittin I 1 sagt R. Simon b. Gamaliel von Teilen desselben Landes אפילו מהגמוניא להגמוניא. In der Toß. sagt Rabbi: Ich meine, daß man Wein nach Syrien ausführen darf, weil man dadurch den Leichtsinn verringert. Und wie man diese Lebensmittel nicht nach Syrien ausführen darf, so darf man es auch nicht aus einer Hyparchie in die andere tun; R. Jehuda gestattet die Ausfuhr aus einer Hyparchie in die andere.

[2] Zu erwähnen ist noch Toß. Taʿanith II 11 über das Ansetzen eines öffentlichen Fastens mit Lärmblasen: ועל כולן אין מתריעין עליהם אלא באותו מקום בלבד. היו בסוריא אין מתריעין עליהן בארץ ישראל, בארץ ישראל מתריעין עליהן בסוריא, In all den genannten Fällen bläst man nur in dem betreffenden heimgesuchten Orte Lärm. War die Heimsuchung in Syrien, bläst man nicht in Palästina; war sie in Palästina, bläst man in Syrien.

weiten Umfange bis zum Amanus und Euphrat gemeint, sondern immer der an Galiläa grenzende Küstenstrich bis Ekdippa, vielleicht auch bis Tyrus, der Hafenstadt, die für den Handel Galiläas von großer Wichtigkeit war. Nur wegen der in diesem Gebiete wohnenden Juden und ihrer dort erworbenen und gepachteten Felder, wegen der aus deren Erträgnissen auszuscheidenden levitischen Abgaben und der Beziehungen dieser Juden zum Heimatslande und zu den an dessen Boden haftenden Verpflichtungen befaßten sich die Lehrer in Jamnia und noch mehr die in Ušâ mit dem tatsächlich heidnischen Gebiete. Die schweren Folgen des bar-Kochbakrieges, zu denen auch die Auswanderung aus dem jüdischen Teile Palästinas in die heidnischen gehörte, hatten auch die Zunahme der jüdischen Bevölkerung des Küstenstriches bewirkt und neue Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden geschaffen; weshalb die Lehrer in Ušâ sich mit diesen Verhältnissen befaßten und die religionsgesetzliche Stellung dieser Juden zum Gegenstande ihrer Erörterungen und Gesetze machten.

XI. Die Lehrer Galiläas vor 136.

1. Die Untersuchungen über die Beobachtung der biblischen Gebote betreffend die levitischen Abgaben, das Brachjahr, das Zinsnehmen und die Gelübde, ferner über die levitische Reinheit der Priester und der Priesterhebe in Galiläa haben zu der Erkenntnis geführt, daß der Einfluß der Gesetzeslehrer auf die besitzende Klasse und die Ahroniden nicht ausgereicht hat, um die Erfüllung dieser Vermögensopfer fordernden und Beschränkungen auferlegenden Vorschriften durchzusetzen. Handelte es sich um Satzungen, die ihre Entstehung der Gesetzesauslegung einer Partei, wie der Pharisäer, verdanken, so könnte die Annahme, die galiläische Bevölkeruug habe die Richtung in dieser Auffassung vom Gesetze und ihre Vertreter einfach abgelehnt, die Nichtbeachtung der angeführten Gebote erklären; bei biblischen Vorschriften, die ihre Forderungen klar und deutlich aussprechen und Deutungen gar nicht zulassen, ist diese Annahme völlig grundlos. Und wenn etwa eine uns unbekannte Schule in Galiläa gelehrt hat, daß die Pflicht der Verzehntung und der Ablieferung der Abgaben an die Ahroniden, wie die Pflicht der Ahroniden, die levitische Reinheit ihrer Person und ihrer Priesterheben zu wahren, mit der Tempelzerstörung aufgehört hat, gab es in Galiläa vom Jahre 70 bis 136 keine Lehrer der in allen Schulen Judäas vertretenen Richtung, die diese Verpflichtungen als fortbestehend vortrugen? Die Meinungen der jüdischen Forscher über die tat-

sächliche Kenntnis des Gesetzes in Galiläa vor der Begründung des Lehrhauses in Ušâ lauten übereinstimmend dahin, daß es kaum welche Lehrhäuser gab, und z. B. Grätz (III 281 ff.) sagt von der Zeit Jesu: „Die Galiläer standen in Kenntnissen und Gesetzeskunde weit hinter Judäa zurück (Nedar. 18ᵇ); . . . . Galiläa war vor der Tempelzerstörung arm an kenntnispflegenden Anstalten.“ Und bis zur Zeit des Lehrhauses in Ušâ spricht Grätz von galiläischen Schulen überhaupt nicht mehr. Und selbst L. Löw, der als Archäologe des Talmuds auf die Einzelnachrichten genauer achtete, schreibt innerhalb einer ähnlichen Kennzeichnung der Galiläer (Ben-Chananja 1864 VII 83), der Talmud nenne in der Tat nur drei tannaitische Lehrer galiläischer Abkunft: R. Joßê und seine Söhne Eliezer und Ḥanina. Dagegen sagt bereits Bacher (Agada der Tannaiten I 398, 1): „Jose b. Kisma war wie Chanina b. Teradjon und wie Chalafta, der Vater Joses, eine galiläische Autorität in den letzten Jahrzehnten vor dem hadrianischen Kriege.“ Die Nachrichten über die Lehrhäuser Galiläas in dieser Zeit und über deren Richtung, wie deren Beziehungen zur Schule in Jamnia und in Lydda sind meines Wissens noch nicht untersucht worden, wiewohl sie nicht wenige und auch nicht zu dürftig sind.

2. Schon die oben (S. 29) besprochene Meldung in Cant. rab. 2, 5 § 3 setzt das Vorhandensein von Gesetzeslehrern in Galiläa vor 136 voraus. Da heißt es nämlich: „Am Schlusse der Religionsverfolgung versammelten sich unsere Lehrer in Ušâ und zwar R. Jehuda, R. Neḥemia, R. Meir, R. Joßê, R. Simon b. Joḥai, R. Eliezer, der Sohn des Galiläers R. Joßê, und R. Eliezer b. Jakob; sie ließen den זקני הגליל sagen: Jeder, der gelernt hat, komme und lehre, und wer nicht gelernt hat, komme und lerne. Sie versammelten sich alle, lernten (lehrten?) und trafen alle notwendigen Verfügungen.“ Es steht hier allerdings nicht, daß auch nur einer von den erschienenen Alten gelehrt hat, und man wäre geneigt, in der Einladung bloß den Ausdruck der Höflichkeit zu sehen; aber זקני הגליל machen es ziemlich klar, daß man damals Lehrer in Galiläa zum mindesten vorausgesetzt hat. Deutlicher spricht die Meldung in der Baraitha in Meʿilâ 7ᵃ, Toß. I 5:[1] „R. Simon erzählte: Als ich nach Kefâr-

---

[1] תניא, אמר רבי שמעון כשהלכתי לכפר פאני מצאני זקן אחד ואמר לי, אומר היה רבי עקיבא זריקה מועלת ליוצא. אמרתי לו הן. וכשבאתי והרציתי דברים לפני חבירי שבגליל, אמרו לי, הלא פסול הוא היאך מרצה על הפסול. וכשיצאתי והרציתי דברים לפני רבי עקיבא, אמר לי, בני אי אתה אומר כן, והרי המפריש חטאתו ואבדה . . In der Toß. etwas verschieden: אמר רבי שמעון, כששבתי בכפר בית פאגי מצאני תלמיד אחד מתלמידי רבי עקיבא . . Eine Variante zu בית פאגי ist עכו, die hier nebensächlich ist; falls die Leseart פאגי richtig ist, — vgl. die Lese-

Fagi ging, traf mich ein Alter und fragte mich, ob sich R. Akiba über die Wirkung der Blutsprengung bei einem Opfer, das vor dieser ungesetzlich behandelt wurde, im Sinne der Mischna Meʿilâ I 2 ausgesprochen habe; ich bejahte die Frage. Als ich aber zu meinen Kollegen in Galiläa kam und ihnen dieses vortrug, brachten sie gegen diese Ansicht einen Einwand vor. Als ich dann zu R. Akiba kam und ihm die Bedenken gegen seinen Satz vorlegte, fragte er: Teilst du nicht auch meine Ansicht?" R. Simon b. Joḥai, der Schüler des R. Akiba, teilt bei Lebzeiten dieses seines Lehrers, somit vor der Tätigkeit des Lehrhauses in Ušâ, eine Bemerkung, die er außerhalb seines festen Wohnsitzes, vielleicht Sidons, von einem Gelehrten vernommen hat, seinen Kollegen in Galiläa mit, die gegen den Satz etwas vorbringen. Es wäre nun möglich, daß es sich um Kollegen des R. Simon aus dem Lehrhause in Jamnia handelt, die während der hadrianischen Wirren nach Galiläa geflüchtet waren und das Lehrhaus zum ersten Male nach Ušâ verlegen wollten, aber bald wieder nach Judäa zurückkehrten (Roš haŠana 31ᵃᵇ). Aber da R. Akiba noch ungehindert lehrt, kann die Verfolgung noch nicht begonnen haben und es dürften galiläische Kollegen des Galiläers R. Simon gewesen sein.[1]

3. In Sabb. 115ᵃ, Toß. XIII 2 erzählt in einer Baraitha R. Joßê:[2] „Mein Vater Ḥalafthâ ging zu R. Gamaliel nach Tiberias und traf diesen am Tische des Joḥanan הנזוף sitzen mit einer Übersetzung des Buches Hiob in der Hand, welche er las. Da sprach Ḥalafthâ zu ihm: Ich erinnere mich, wie dein Großvater Gamaliel auf der Treppe auf dem Tempelberge stand und als man ihm das Buch Hiob in Übersetzung brachte, einem Maurer sagte: Versenke es unter eine Steinschichte. R. Gamaliel II gab hierauf den Auftrag, es zu vergraben." Hieraus ist erstens ersichtlich, daß R. Ḥalafthâ in Tiberias oder in der Nähe dessen gewohnt hat, da er den auf der Reise in Tiberias weilenden Patriarchen besucht; ferner, daß er, der Vater des R. Joßê,

---

arten in Toßafôth zur Stelle — ist nicht der gleichnamige Ort bei Jerusalem gemeint, sondern wahrscheinlich in Galiläa, derselbe, in dem auch R. Neḥemia, ein Mitglied des Lehrhauses in Ušâ, eine religionsgesetzliche Frage beantwortet in Toß. Kil'ajim II 12: מעשה היה בכפר פגי והורה רבי נחמיה כדברי רבי ישמעאל, vgl. N. Brüll in Zunz' Jubelschrift 109, 60.

[1] Dieselben Kollegen meint R. Simon wohl auch in Toß. Menaḥ. XII 8, wo es sich beachtenswerterweise ebenfalls um Opfer handelt.

[2] אמר רבי יוסי, מעשה באבא חלפתא שהלך אצל רבן גמליאל בריבי לטבריא ומצאו שהיה יושב על שולחנו של יוחנן הנזוף ובידו ספר איוב תרגום והוא קורא בו. אמר לו, זכור אני ברבן גמליאל אבי אביך שהיה עומד על גבי מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך. אף הוא צוה עליו וגנזו.

des Schülers von Gamaliel II und Akiba in Jamnia, Zeitgenosse des R. Gamaliel II war. Da dieser um 120 sicher bereits gestorben war, gehört seine Reise durch Galiläa vor dieses Jahr. Nun kannte Ḥalafthâ dessen Großvater Gamaliel I in Jerusalem, der unter Agrippa I oder II, etwa zwischen 40—50 gewirkt hat. Nehmen wir an, Ḥalafthâ wäre bei dem Vorfalle auf dem Tempelberge nur 20 Jahre alt gewesen, also um 30 geboren sei, so war er um 120 mindestens 90 Jahre alt, so daß er die Niederlassung der Lehrer in Ušâ nach dem bar-Kochba-Kriege kaum erlebt haben kann. In der Tat wird sein Name nirgends in Verbindung mit der Religionsverfolgung in Galiläa, der sein Kollege R. Ḥanina b. Teradjon zu Opfer fiel, genannt und sein Sohn Joßê, dem wir alle Narichten über Ḥalafthâ verdanken, spricht nirgends davon; dieser muß vor 135 gestorben sein, so daß alles, was von ihm erzählt wird, sich vor diesem Jahr zugetragen haben muß. Er wohnte in Sepphoris, denn Taʿanith II 5 erzählt:[1] „In den Tagen des R. Ḥalafthâ und des R. Ḥanina b. Teradjon trat bei einem um Regen verordneten Fastengottesdienste ein Vorbeter vor die Thoralade und trug die vorgeschriebenen Gebete vor. Die Anwesenden fielen jedoch am Schlusse der einzelnen Sätze nicht mit Amen ein, sondern der Leiter des Gottesdienstes forderte die Ahroniden auf, in die Posaune einfach zu stoßen; dann folgten die eingeschalteten Gebete, worauf derselbe die Ahroniden wieder aufforderte, Lärm zu blasen. Als die Kunde von dieser Form des Fastengottesdienstes zu den Weisen gelangte, sagten sie: Dieses war nur im Osttore des Heiligtums und auf dem Tempelberge Brauch." Von demselben wird in der Baraitha in Taʿanith 16ᵇ, Toß. I 14, b. Roš haŠanâ 27ᵃ erzählt: „So hat es R. Ḥalafthâ in Sepphoris und R. Ḥanina b. Teradjon in Sikhni eingeführt".[2] Von Sepphoris besuchte sonach Ḥalafthâ den in Tiberias weilenden R. Gamaliel. Und auch der in seiner Aufzählung von Lehrern nicht ganz klare Bericht in Toß. Kelim 3 II 2[3]

---

[1] מעשה בימי רבי חלפתא ובימי רבי חנניה בן תרדיון שעבר אחד לפני התיבה וגמר את הברכה כולה ולא ענו אחריו אמן. תקעו הכהנים תקעו... הריעו בני אהרן הריעו.... וכשבא דבר אצל חכמים אמרו, לא היינו נוהגין כן אלא בשער המזרח ובהר הבית.

[2] Es handelt sich um keine galiläische Sitte, sondern um einen nach Galiläa verpflanzten Brauch im jerusalemischen Tempel; allerdings nur in der Einzelheit des Posaunenblasens und nach der Baraitha in Roš haŠanâ 27ᵃ auch in der Verwendung von Horn und Trompete nebeneinander im Synagogengottesdienste. Sonst mag auch in Galiläa der alte Brauch des Fastengottesdienstes nach derselben Weise, wie in Jerusalem, geübt worden sein.

[3] אמר רבי יהושע (יוסי), מעשה בארבעה זקנים שהיו יושבין אצל רבי אליעזר בן עזריה חרש בציפורי, רבי חוצפית ורבי ישבב ורבי חלפתא ורבי יוחנן בן נורי, והביא לפניהם אחד ראש כלינים שהוא נטול ברהיטני ואמר על זה הייתי יושב, וטהרו לו.

führt R. Ḥalafthâ in Gesellschaft mehrerer Lehrer, die alle dem Lehrhause in Jamnia angehörten und von denen zwei später als Märtyrer der hadrianischen Religionsverfolgung fielen, in Sepphoris vor. Einer dieser Lehrer, R. Joḥanan b. Nuri, sucht den R. Ḥalafthâ mehrere Male mit Fragen auf. So nach Toß. Maʿaßer šeni I 13: R. Joßê erzählte: R. Joḥanan b. Nuri kam einmal zu R. Ḥal. und befragte ihn, ob man für den Erlös aus dem losgekauften zweiten Zehnten Saflorkuchen kaufen dürfe; als R. Ḥal. dieses verneinte, bemerkte Joḥanan: Auch ich bin dieser Meinung, aber Akiba gestattet den Kauf. Toß. Babhâ bathrâ II 10, b. 56ᵇ: R. Joßê erzählte: R. Joḥanan b. Nuri kam einmal zu R. Ḥal.[1] und fragte ihn: Ist das Eigentum erwiesen, wenn jemand nachweist, daß er sich durch drei Jahre im ungestörten Besitze eines Feldes befand, das ihm jetzt streitig gemacht wird, aber für jedes Jahr andere Zeugen führt? Als R. Ḥal. dieses bejahte, bemerkte R. Joḥanan: Auch ich bin dieser Meinung, aber Akiba verlangt für alle drei Jahre die Aussage derselben Zeugen. Toß. ’Ahil. V 8: R. Joßê erzählte: R. Joḥanan b. Nuri kam einmal zu R. Ḥal. und fragte ihn: Wie denkst du über die Empfänglichkeit des Rauchfanges eines Ofens für levitische Verunreinigung? Als R. Ḥal. denselben für empfänglich erklärte, sagte R. Joḥanan: Auch ich bin dieser Meinung, aber Akiba erklärt ihn für unempfänglich. Toß. Kelim 2 I 5: R. Joßê erzählte: R. Joḥanan b. Nuri kam einmal zu R. Ḥal. und fragte ihn: Welcher Ansicht bist du betreffs der Empfänglichkeit des metallenen Wertels für levitische Verunreinigung? Als R. Ḥal. diesen als empfänglich bezeichnete, sagte R. Joḥanan: Auch ich bin dieser Meinung, aber Akiba erklärt ihn für unempfänglich. Wir erfahren aus diesen Stellen mittelbar, was wir sonst, da von R. Ḥal. nur sehr wenig Halachisches erhalten ist, kaum gewußt hätten, daß er in levitischen Reinheitsfragen sicheren Bescheid wußte und in allen ihm vorgelegten Fragen, wie sich nachträglich ergab, mit R. Joḥanan gegen R. Akiba übereinstimmte. Da nun, wie anderwärts nachgewiesen werden soll, R. Akiba damals im Lehrhause von Jamnia einen großen und erfolgreichen Kampf gegen die sowohl im Leben, als auch in den verschiedenen Schulen herrschende Richtung der Schammaiten führte und hierbei auch das große und schwierige Gebiet der levitischen Reinheitsgesetze behandelte, so stünden aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl

---

[1] In b. lautet der Bericht: אמר רבי יוסי, כשהלך אבא חלפתא אצל רבי יוחנן בן נורי ללמוד תורה, ואמרי לה, רבי יוחנן בן נורי אצל אבא חלפתא ללמוד תורה; es kann aber nach den übrigen Stellen nicht zweifelhaft sein, daß R. Joḥanan den R. Ḥalafthâ aufsucht und nicht umgekehrt.

R. Johanan b. Nuri, als auch R. Ḥalafthâ auf Seiten der Schammaiten.[1] Da dieser, so weit wir unterrichtet sind, keinen der Lehrer

---

[1] Es wäre hierbei von Interesse festzustellen, ob es sich um Fragen aus dem Leben handelt, wie in dem Falle, wo er mit anderen Lehrern in Sepphoris von einem Manne angegangen wird. Hierfür spricht die Wahrnehmung, daß zwei von den vier Fällen, die über die Empfänglichkeit von Geräten für levitische Verunreinigung, denselben Gegenstand betreffen, wie die obige Anfrage. Dagegen spricht die Frage über die Verwendung des Erlöses aus dem zweiten Zehnten, die nur akademisch gewesen sein kann. Aber die Diskussion über diesen Punkt in ʿUkaṣin III 5: הקושט והחמס וראשי בשמים התיאה והחילתית והפלפלין וחלות חריע נלקחים בכסף מעשר ואינן מטמאין טומאת אוכלין, דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יוחנן בן נורי, אם נלקחים בכסף מעשר מפני מה אינן מטמאין טומאת אוכלים, אם אינן מטמאין טומאת אוכלים, אף הם לא ילקחו בכסף מעשר, zwischen R. Akiba und R. Johanan b. Nuri zeigt, daß es sich gleichfalls darum handelte, ob dieser Kuchen als Nahrungsmittel für levitische Verunreinigung empfänglich ist, was aber aufs engste damit zusammenhängt, ob derselbe für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gekauft werden darf. Und auch Kelim XXVI 6: עור שעשאו חפוי לכלי טהור, למשקלות טמא, רבי יוסי מטהר משום אביו, wo R. Joßê im Namen seines Vaters ein Fell, das als Hülle für Gewichte gemacht wurde, als empfänglich für levitische Verunreinigung bezeichnet, handelt von derselben Frage. Und da ist noch auf Toß. Kelim 3 V 6 hinzuweisen: אמר רבי יוסי, שאל יונתן בן הרשא איש גינוסר לפני זקנים ביבנה, שתי כיפין של סיב שתפרן זו בזו והתקינה לחגור בה את מתניו מה הן. אמרו לו טמאות, ניקורי רוטב באביהן מה הן. אמרו לו, אפילו כל הדקל כולו אסור. מותר אפיפירות מהו לקדש. אמרו לו, על מקום שהחדש יכול להלך כל אותה שנה, (in jer. Maʿaßr. I 48ᵈ 50: אמר רבי יוסי, שאל יונתן איש גיניסר את רבן גמליאל וחכמים ביבנה) „R. Joßê erzählte: Jonathan b. Ḥaršâ aus Ginneßar fragte den R. Gamaliel und die Weisen in Jamnia: Sind zwei Blätter Bast, die man zusammengeheftet und als Gürtel für die Lenden hergerichtet hat, für Verunreinigung empfänglich? Die Weisen antworteten: Sie sind empfänglich. Ist die frische Dattel, die an ihrem Stamme angestochen ist, zu essen verboten? Sie antworteten: Selbst wenn alles auf dem Baume angestochen wäre, ist alles verboten. Sind die nicht behängten Stützen der Weinstöcke auch von Einfluß auf die in ihrer Nähe stehenden Saaten (hinsichtlich gemischter Gattungen Kil'ajim VII 3)? Sie antworteten: Ihre Wirkung erstreckt sich, soweit die neuen Ansätze sich im selben Jahre ausbreiten können." Hieraus ist ersichtlich, daß es sich um drei vom Leben dargebotene und deshalb untereinander gar nicht zusammenhängende Fragen handelte. Die erste hat die Empfänglichkeit eines Gegenstandes für levitische Verunreinigung zum Inhalte; die andere bespricht von giftigen Tieren angestochene Früchte, die dritte gemischte Arten von Pflanzen, die wir noch antreffen werden. Vgl. Toß. Kil'aj. I 3. 4, jer. I 27ᵃ 38: בתחום אריח היו מרכיבין תפוח על גבי אוזרד, מצאן תלמיד אחד, אמר להן, אסורין אתם. הלכו וקצצום ובאו ושאלו ביבנה ואמרו, יפה אמר אותו תלמיד. (4) בשוקי של צפורי היו מרכיבין קרוסטמל על גבי עוגם, מצאן תלמיד אחד אמר להם אסורין אתם. הלכו וקצצום ובאו ושאלו ביבנה. אמרו, מי פגע בכם אינו אלא מתלמידי בית שמאי, Aus Teḥûm-Ari'aḥ und aus Sepphoris kamen Anfragen nach Jamnia über durch Pfropfen gemischte Pflanzungen. Es zeigt dieses gleichzeitig, daß man aus Galiläa mit solchen Anfragen nach Jamnia ging, als ob es in Galiläa keine Lehrer gegeben oder man die vorhandenen nicht als maßgebend anerkannt hätte.

in Jamnia als seinen Meister bezeichnete,[1] was auch wegen seines Alters kaum möglich wäre, dürfte er schon in Jerusalem gelernt und dort seine Kenntnisse, wie auch die Richtung in der Behandlung des Religionsgesetzes im Lehrhause der Schammaiten erworben haben; oder hatte Galiläa Lehrhäuser, die gleichfalls dieser Richtung folgten. Wir sehen R. Ḥalafthâ in Gesellschaft des R. Eliezer b. Matthjâ und des Ḥanina b. Ḥakhinai, zweier Lehrer, die ebenso, wie die früher genannten alle, dem Lehrhause in Jamnia angehörten, auf den Steinen stehen, welche die alten Israeliten bei ihrem Durchzuge durch den Jordan aus diesem Flusse mitgenommen hatten, und den Umfang der Steine messen.[2] Ob er diese Lehrer in Jamnia kennen gelernt und von dort aus den Ausflug zum Jordan gemacht hat, oder dieselben Galiläer waren, mit denen er in Sepphoris zusammentraf, ist nicht ersichtlich. Ebensowenig, ob er selbst ein geborener Galiläer gewesen und nur vorübergehend in Jerusalem geweilt hat, etwa zur Wallfahrt, oder aus dieser Stadt stammte und nur infolge des Unterganges der Hauptstadt oder schon vor deren Be-

---

[1] Als Ḥalafthâs Zeitgenosse wird in Bekhor. 26ᵃ, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch ziemlich klar ʿAkabhjâ b. Mahalal'êl genannt, wie dieses schon Mendelsohn in Revue des Études Juives 1900 XLI 41 ff. ausführt. Dort heißt es nämlich in einer Baraitha, die eine von der Mischna abweichende Darstellung von der Kontroverse zwischen ʿAkabhjâ und den Weisen gibt und die verschiedenen Überlieferungen des R. Jehuda und des R. Joßê in anderer Form enthält: כתנאי, התולש צמר מבכור תם אף על פי שנולד בו מום ושחטו אסור. בכור בעל מום שתלש ממנו ואחר כך מת, עקביא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרים. אמר רבי יהודה, לא בזה התיר עקביא בן מהללאל אלא בשער בכור בעל מום שנשר והניחו בחלון ואחר כך שחטו, בזה עקביא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרים. אמר רבי יוסי מו״ה אבא חלפתא בזה שהוא מותר, אבל ביחוד אמרו חכמים יניחנו בחלון שמא יש תקוה, שחטו דברי הכל מותר. מת, עקביא בן מהללאל מתיר וחכמים אוסרים. Ḥalafthâ wird von seinem Sohne R. Joßê als derjenige oder — wie Raši bemerkt — als einer derjenigen genannt, die als חכמים gegen ʿAkabhjâ Stellung genommen haben. Er war sonach sein Zeitgenosse und gehörten beide einem Lehrhause an. Wäre hierdurch die Lebenszeit ʿAkabhjâs ziemlich genau festgestellt, fragt es sich, ob der Streit zwischen ihm und Ḥalafthâ im Lehrhause von Jamnia geführt wurde. Es liegt jedoch keinerlei Nachricht darüber vor, daß der eine oder der andere Lehrer dem Lehrhause in Jamnia angehört hat. Andererseits ist uns von Einrichtungen in Galiläa aus dieser Zeit nichts bekannt, was die in ʿEduj. V 6 gemeldete Zusage der Lehrer an ʿAkabhjâ, ihn zum 'Abh-bêth-din zu machen, verständlich machte. Aber nach dem seltenen Namen 'Akabhjâ zu urteilen, ist er ein Galiläer gewesen; siehe weiter § 15, b.

[2] Sotâ 34ᵃ, Toß. VIII 6, jer. VII 21ᵈ 56: אמר רבי יוסי (יהודה), אבא חלפתא ורבי אליעזר בן מתיא וחנניה בן חכינאי עמדו על אותן אבנים ושיערום כל אחת ואחת שקולה כארבעים סאה, Toß. hat אמר רבי יהודה jer. אמר רבי יהודה ברבי אלעאי. Zur Sache vgl. Bacher in Jew. Quart. Review XIII 322.

lagerung mit anderen nach Galiläa eingewandert ist; all' dieses kann aus Mangel an jedweder Nachricht kaum vermutet werden. Doch möchte ich schon hier darauf aufmerksam machen, daß der Name חלפתא, der sich in der Familie wiederholt, auf den galiläischen Ursprung seines Trägers hinweist. R. Joßê, der Sohn Ḥalafthâs, selbst sagt (Genes. rab. 37, 7): Unsere Ahnen, die ihren Stammbaum kannten, benannten ihre Kinder nach den Ereignissen; wir, die wir unsere Stammbäume nicht kennen, nennen unsere Kinder nach unseren Vätern. Den Namen Ḥalafthâ dürfte hiernach auch sein Urgroßvater geführt haben und da wir jenen nur in Galiläa[1] und in palmyrenischen Inschriften[2] antreffen, müssen die Ahnen des R. Ḥalafthâ Galiläer oder Babylonier gewesen sein.[3] Nach Raši zu Jomâ 66^b soll er freilich einer Familie entstammen, die aus Babylonien nach Palästina

---

[1] חלפתא איש כפר חנניה in Toß. Kelim 1 IV 17, b. Babhâ meṣi'â 94^a, 'Abôth III 6 (in 'Abôth di R. Nathan 2. Rezension XXXIV 37^b dasselbe von רבי חלפתא איש צפורי); Simon b. Ḥalafthâ, der Freund des Patriarchen Jehuda I und des R. Ḥijjâ, wohnt in Ên-Tinâ bei Sepphoris (Bacher, Agada der Tannaiten II 530). In der Mekhilthâ des R. Simon 115 ist der Satz aus 'Abôth III 6 im Namen des Ḥananja b. Teradjon mitgeteilt.

[2] Vgl. Clermont-Ganneau, Études d'archéologie Orientale I 110, Chajes, Onomatologie 23.

[3] Beachtung verdient auch, wer die Lehrer des R. Joßê b. Ḥalafthâ gewesen sind, da anzunehmen ist, daß sein Vater hierauf Einfluß nahm. Er befindet sich bei R. Tarfon in Toß. Šebi'ith IV 4: אמר רבי יהודה, מעשה והיינו בעין כושי והיינו אוכלין לוף למוצאי החג של שביעית על פי רבי טרפון. אמר לו רבי יוסי, משם ראיה, עמכם הייתי ומוצאי פסח היה. Im Lehrhause desselben setzt ihn Toß. Bekhor. V 7, b. 45^b voraus: אמר רבי יהודה, מעשה בא לפני רבי טרפון ואמר כמותו ירבו כהנים גדולים בישראל. אמר רבי יוסי, כך אמר, כמותו יתמעטו נתינים ממזירים בישראל, wenn es auch möglich ist, daß er diese Korrektur vornimmt, ohne dabei gewesen zu sein. Hiernach müßte er sich in Lydda aufgehalten haben. Dort hat er als Augenzeuge die Entscheidung des R. Joḥanan b. Nuri und dessen Streit mit R. Akiba in Bekhor. 40^a, Toß. IV 8 mitangesehen und gehört. Wir finden ihn auch im Lehrhause des R. Akiba in Toß. Parâ V 10: אמר רבי יוסי, בזו הלכה קפצתי לפני רבי עקיבא ואמרתי לפניו . . und in Toß. Nega'im I 1: אמר רבי יוסי, שאל יהושע בנו של רבי עקיבא את רבי עקיבא אמר לו, מפני מה אמרו מראות נגעים שנים שהן ארבע . . Aber auch dieses müßte nicht in Bnê-B'rak, sondern könnte in Lydda stattgefunden haben, da R. Akiba in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit als Lehrer bei R. Eliezer in Lydda lebte (vgl. N. Brüll in seinen Jahrbüchern I 38 ff.). Tradiert auch R. Joßê im Namen des R. Gamaliel in Toß. Kidduš. I 11, Toß. Kelim 1 VI 17, so folgt daraus noch nicht, daß er dessen Lehrhaus in Jamnia angehört hat, da R. Gamaliel gleichfalls in Lydda gelebt hat, ehe er nach Jamnia zog. So zweifelt auch Bacher (Agada der Tannaiten II 151), ob R. Joßê im Lehrhause in Jamnia war. Denn die oben S. 279, 1 angeführten Fragen des Jonathan von Ginneßar an R. Gamaliel und die Weisen in Jamnia sprechen wohl dafür, daß er dabei war, als R. Gamaliel antwortete; aber er kann mit seinem Lehrer R. Tarfon

gekommen war;[1] dafür spricht auch, worauf schon Bacher (Agada der Tannaiten II 153. 8) hinweist, daß R. Joßê die Reinheit der babylonischen Familien höher stellte, als die der palästinischen.[2]

4. R. Ḥanina b. Teradjon, der mit R. Ḥalafthâ zusammen genannte Lehrer, wirkte nach der Baraitha in Ta'anith 16ᵇ, Toß. I 14, b. Roš haŠanâ 27ᵃ in Sikhni in Galiläa und hatte dort ein anerkanntes Bêth-din (Synh. 32ᵇ). Nach der ersten und dritten Stelle führte er in Sikhni Bräuche ein, die nur auf dem Tempelberge üblich waren, was dafür spricht, daß er, wie sein Kollege R. Ḥalafthâ, in Jerusalem sich aufgehalten und den Gottesdienst dort beobachtet hatte. Er starb als Märtyrer der hadrianischen Religionsverfolgung ('Abodâ zarâ 18ᵃ) in Anwesenheit seiner Jünger; er gehörte also der Zeit vor 135 an. In Semaḥ. VIII wird erzählt, daß, als die Kunde von der Hinrichtung des R. Akiba in Caesarea zu R. Jehuda b. Babhâ und R. Ḥanina b. Teradjon kam, sich die beiden Lehrer auf das schlimmste gefaßt machten. Ḥanina hatte eine Tochter, die bei seinem Tode anwesend war (Sifrê Deut. 307 p. 133ᵃ, Semaḥ. VIII, 'Abodâ zarâ 18ᵃ), und mehrere Söhne, deren einer sich noch bei Lebzeiten des Vaters Räubern angeschlossen hatte und von diesen wegen Verrates getötet wurde (Threni rab. zu 3, 16 § 6, Semaḥ. XII Ende). Ein anderer Sohn und die Tochter Beruria, die Gattin des R. Meir, waren im Religionsgesetze bewandert. In Toß. Kelim 1 IV 17 erzählt nämlich R. Ḥalafthâ aus Kefâr-Ḥananja, daß er die Frage, unter welchen Bedingungen ein Ofen, der in levitischer Reinheit in die Erde gemauert und dann verunreinigt wurde, wieder levitisch rein werden könne, Simon b. Ḥananja vorgelegt habe, der sie seinerseits dem Sohne des R. Hananja b. Teradjon vorlegte. Dieser antwortete: Sobald man den Topf von der Stelle rückt; seine Schwester aber sagte: Sobald man die Umkleidung beseitigt. Als R. Jehuda b. Babhâ hiervon hörte, bemerkte er: Die Tochter Ḥaninas hat richtiger geantwortet, als sein Sohn. Wir sehen, daß R. Jehuda b. Babhâ noch lebte, als dieses sich zutrug; und da auch er als Märtyrer der hadrianischen Verfolgung fiel (Synh. 14ᵃ), waren

---

zu den Vorträgen und Versammlungen nach Jamnia gegangen sein. Schon hier sei demnach darauf verwiesen, daß R. Joßê und R. Jehuda, beide Galiläer, den gleichen Studiengang hatten und bei R. Tarfon in Lydda sich herangebildet haben.

[1] Frankel דרכי המשנה 164, Bacher, II 150, 1.

[2] Die Angabe in jer. Ta'anith IV 68ᵃ 56, Genes. rab. 98, 8, daß R. Joßê von Jonadabh b. Rekhabh abstammte, spricht nicht dagegen, da die babylonischen Juden aus Palästina eingewandert waren.

die Kinder des R. Ḥanina b. Teradjon vor 135 bereits erwachsen. Beachtung verdient der Gegenstand der hier in der galiläischen Stadt vorgelegten Frage: es ist eine Einzelheit des levitischen Reinheitsgesetzes, wie wir solcher bereits mehrere aus Sepphoris in der vorhadrianischen Zeit feststellen konnten (277 ff.), was nicht zufällig sein kann. Und da solche Fragen in erster Reihe von Ahroniden, die das levitische Reinheitsgesetz strenge beobachteten, ausgegangen sind, müssen in Sepphoris und anderen galiläischen Städten viele Ahroniden gelebt haben. Und in der Tat ist die einzige überlieferte halachische Entscheidung von R. Ḥanina b. Teradjon in Toß. Mikw. VI 3 aus demselben Gebiete des Religionsgesetzes. In Rûm-bêth-ʿAnâth trug es sich nämlich zu, daß sich in einer Grube mehr als 2000 Kôr Wasser angesammelt hatten, und man fragte den R. Ḥanina b. Teradjon, ob sie als Tauchbad dienen können; er verneinte es, weil zu befürchten ist, daß Nichtjuden das Wasser zugeleitet haben. Der hier genannte Ort findet sich nochmals als Wohnort eines streng frommen, vornehmen Priesters, der auf die levitische Reinheit seiner Priesterhebe besonders Gewicht legt, aber von einem Jünger des R. Joḥanan b. Zakkai darüber belehrt wird, daß er die Satzungen nicht kenne (S. 90 ff.). Dieses Zusammentreffen bestätigt die Annahme, daß in Galiläa das levitische Reinheitsgesetz schon vor 136 von einigen Ahroniden strenge beobachtet wurde. Beachtung verdient noch, daß R. Ḥanina im Namen des R. Eliezer tradiert (Jomâ 78ᵇ): Der König und die Braut dürfen am Versöhnungstage ihre Gesichter waschen und die Wöchnerin darf Sandalen anziehen. Daß er nicht dessen Schüler war, ist schon aus dem Alter des R. Ḥanina mit hoher Wahrscheinlichkeit zu schließen, da R. Eliezer jünger, im besten Falle so alt wie R. Ḥanina war. Aber dieser kann ihn in Lydda oder Jamnia oder auf dessen Reisen durch Galiläa, die wir bald kennen lernen werden, über diesen Punkt befragt haben. Interessant ist, daß R. Ḥanina in diesen Erleichterungen am Versöhnungstage dem sonst strengen, der Schule der Schammaiten angehörigen R. Eliezer zustimmt; eine Wahrnehmung, die wir bereits bei seinem Kollegen R. Ḥalafthâ gemacht haben.[1]

---

[1] Der nichthalachische Satz des R. Ḥanina b. Teradjon in ʾAbôth III 2 darf nicht unerwähnt bleiben: Wenn zwei beisammen sitzen, ohne Worte der Thora zu sprechen, so bilden sie eine Gesellschaft von Schwätzern, wie sie Psalm 1, 1 kennzeichnet. Wenn aber zwei beisammen sitzen und sich mit den Worten der Thora befassen, so ist Gottes Majestät unter ihnen, nach Maleachi 3, 16. Und auch dem, der allein sitzt und studiert, bestimmt Gott einen Lohn, (nach der Cambridger Mischna: rechnet es die Schrift an, als

Es wird auch ein Eleazar b. Teradjon genannt und da der Name seines Vaters sonst nicht vorkommt, liegt die Vermutung nahe, daß

---

ob er die ganze Thora beobachtet hätte, nach Threni 3, 28). In der Mekhilthâ des R. Simon 115 unten lautet der Satz: בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגומר, רבי חנניה בן תרדיון אומר, מנין לשלשה שיושבין ועוסקין בתורה שהשכינה ביניהן, שנאמר אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט. רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר משמו, שנים מניין . . Die Thora soll das Gespräch von Männern bilden, die beisammen sitzen; es ist dieses eine Forderung, die den sittlichen Ernst des galiläischen Lehrers zeigt und auch seine Anffassung von der Stellung des Thorastudiums im Leben des Gelehrten. Es ist aber auch möglich, daß der Satz polemisch ist und gegen jene Lehrer sich richtet, die damals der Gnosis sich zugewendet haben. Ḥanina macht sich bei seiner Gefangennahme durch die römischen Schergen den Vorwurf, daß er, im Gegensatze zu seinem Kollegen R. Eleazar b. Partâ, sich bloß mit dem Thorastudium und nicht auch mit der Wohltätigkeit befaßt hat (ʿAbodâ zarâ 17[b]). Und doch sagt R. Eliezer b. Jakob, ein galiläischer Lehrer der nachhadrianischen Zeit, in der Baraitha (a. a. O.): לא יתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה אלא אם כן ממונה עליו תלמיד חכם כרבי חנינא בן תרדיון, Man gebe sein Geld nicht in den Beutel der Wohltätigkeit, wenn nicht ein Gelehrter wie R. Ḥanina b. Teradjon ihn verwaltet. Er war nämlich Verwalter der Armenkasse, denn er sagt bei seiner Gefangennahme dem R. Eleazar b. Partâ: Geld, das mir zur Verteilung für die Purimtage übergeben wurde, habe ich mit anderem Geld für die Armen verwechselt und unter diese verteilt (vgl. Raši zur Stelle). Nach einer anderen Baraitha hat er dieses dem R. Joßê b. Kißmâ gesagt, der ihm wegen der öffentlichen, von den Römern verbotenen Lehrvorträge den Untergang prophezeit und bei dem er sich nach seinem Anteil an der künftigen Welt erkundigt und der ihn hierauf fragt, ob er auf irgendeine besondere Tat hinweisen könne, aus der sich sein Vorgehen im allgemeinen erkennen lasse. Will man einen der verschiedenen Typen der galiläischen Lehrer kennen lernen, wie sie die protestantischen Forscher der Zeitgeschichte Jesu grundsätzlich nicht anerkennen wollen, so lese man die wenigen Züge des Bildes von R. Ḥanina, die seine eigenen Worte darbieten. Ist er etwa als pharisäischer Lehrer von Selbstgerechtigkeit erfüllt und rechnet geschäftsmäßig seinen, ihm gebührenden Anteil an der künftigen Welt aus? Bei weitem nicht; denn er zweifelt, ob ihm ein Anteil überhaupt beschieden sei, während nach dem protestantischen Urteil über die Lehrer zu erwarten wäre, daß er sich seiner Leistungen und deren Buchungswert wohl bewußt sei. Er setzt, unbekümmert um die angedrohte Todesstrafe, seine Lehrvorträge fort und als er auf die Gefahr nachdrücklich hingewiesen wird, hat er nur die Antwort: מן השמים ירחמו, Gott wird sich erbarmen! Und als er in seine Gesetzesrolle eingewickelt, verbrannt und dabei noch besonders gepeinigt wird und seine dabeistehende Tochter auf sein schreckliches Ende hinweist, entgegnet er: Würde ich allein verbrannt, ertrüge ich es schwer; da ich mit der Thorarolle verbrannt werde, hege ich die Zuversicht, daß Gott, der die Beleidigung der Thora strafen wird, auch das mir Angetane ahnden werde. Als ihn seine Jünger auffordern, den Mund zu öffnen und dadurch sein Ende zu beschleunigen, antwortet er: Es ist besser, daß Gott, der mir das Leben gegeben hat, es mir nehme, als daß ich selbst mich töte. Als sie ihn fragen, was er sehe, antwortete er: Das Pergament ver-

Eleazar der Bruder des R. Ḥanina war. In jer. Gittin VII 48[d] 57 heißt es in der Baraitha: „Wenn eine Frau von ihrem schwer kranken Manne bedingungsweise den Scheidebrief bekommen hat und der Mann wird wieder gesund, darf sie mit ihm nicht ohne Zeugen beisammen sein; waren sie vor zwei Zeugen beisammen, muß der Scheidebrief erneuert werden, dagegen nicht bei einem Zeugen. Es trug sich zu, daß Mann und Frau von einem Zeugen am Morgen, von einem zweiten am Nachmittag beisammen gesehen wurden und R. Eleazar b. Teradjon legte die Frage den Weisen vor, die entschieden, daß kein neuer Scheidebrief notwendig ist." Dieser Lehrer ist sonst nicht bekannt; aber in der Parallelbaraitha in jer. Sotâ I 16[c] 3, Toß. Gittin VII 4 heißt er Eleazar b. Taddai und dieser kommt nochmals als Tiberienser vor (Derekh'ereṣ I, Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 631), der an R. Gamaliel II eine die hermeneutische Regel des קול וחומר verhöhnende, dieselbe an einem Beispiel als unsinnig erweisende Frage richtete. Er gehörte somit derselben Zeit, wie R. Ḥalafthâ und R. Ḥanina an.[1] In Toß. Bekhor. III 7 wird erzählt: Ein Mann, der nicht als bewährt galt, untersuchte ein erstgeborenes männliches Tier, erklärte es für mit einem Leibesfehler behaftet und gestattete dem Ahroniden, es zu schlachten; da befragte R. Eleazar b. Taddai die Weisen über die Sache und diese verurteilten den Mann zum Schadenersatz.[2] Ob die Weisen hier, wie bei anderen,

---

brennt, aber die Schrift fliegt auf (ist unverwüstlich). Das ist ein Lehrer, der über kleinliche Einzelheiten des levitischen Reinheitsgesetzes und über die Zulässigkeit des Waschens vom Gesichte und des Schuhanziehens am Versöhnungstage Auskunft erteilt und darüber mit Eifer nachdenkt. Schließt dieses bei ihm das bewußt sittliche, das ganze Leben und Denken durchdringende reine, religiöse Empfinden aus? Es sei noch bemerkt, daß ihm zur Last gelegt wird, daß er den Gottesnamen ausgesprochen habe, wie er geschrieben wird. Dieses Vorgehen wird später von Abba Saul in Synh. X 1 als ein so sündhaftes bezeichnet, daß dem Sünder der Anteil an der künftigen Welt abgesprochen wird (vgl. Isr. Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul 33, 81). Ob das besagen will, daß er sich mit Geheimlehre befaßt hat, wie Bacher (Agada der Tannaiten I 397) meint?

[1] Heilprin in סדר הדורות s. v. אלעזר בן תרדיון hat folgendes: בדור רבי יוסי הגלילי ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יוחנן בן נורי ורבי חנינא בן תרדיון ורבי אלעזר בן תרדיון ורבי אלעזר חסמא, aus יוחסין ed. Krakau 107[b], der es in seiner Rezension des Šerira-Briefes vorfand; die Ausgabe Neubauers hat es nicht (vgl. Löw bei Krauß, Lehnwörter II 592[b]). Šerira selbst mag hierfür außer dem Namen des Eleazar b. Teradjon eine Quelle gehabt haben, in der alle diese Lehrer nebeneinander genannt waren. In סדר הדורות s. v. רבי יוחנן בן נורי wird offenbar auf Grund derselben Stelle eine Beziehung zwischen R. Joḥanan b. Nuri und R. Eleazar b. Teradjon verzeichnet.

[2] In einer Baraitha in jer. Kil'aj. I 27[b] 44, b. Sabb. 123[a] heißt es: תני, פגה שטמנה בתבן והררה שטמנה בגחלים אם היו מקצתן מגולין ניטלין בשבת ואם לאו אין ניטלין

bereits behandelten Fragen in Galiläa, die Lehrer in Jamnia sind, ist keinesfalls sicher, aber höchstwahrscheinlich. Es könnten auch die eines galiläischen Kollegiums oder die mit R. Gamaliel durch Galiläa reisenden Lehrer gewesen sein, nachdem keine Nachricht über den Aufenthalt des R. Eleazar in Jamnia vorliegt.

5. R. Joßê b. Kißmâ redete dem R. Ḥanina b. Teradjon, der ihn in seiner Krankheit besuchte, zu, sich dem Verbote der Römer, öffentliche Vorträge über das Gesetz zu halten, zu fügen, nachdem es klar sei, daß Gott die Römer zu Herren des Landes gemacht hat, da sie noch immer bestehen, wiewohl sie Gottes Tempel zerstört, das Heiligtum verbrannt, seinen Frommen getötet und seine Besten vernichtet haben. Als R. Joßê bald darauf starb, beteiligten sich alle Großen Roms an seinem Leichenbegängnisse und betrauerten ihn außerordentlich, dagegen fiel R. Ḥanina in die Hände der Römer (ʿAbodâ zarâ 18ª). Beide Lehrer waren sonach Zeit- und — nach der Anrede אחי — auch Altersgenossen und offenbar auch Nachbarn. R. Joßê wohnte in einer Stadt mit römischen Verwaltungsbeamten, bei denen er angesehen war; und da der Verkehr mit R. Ḥanina auf Galiläa hinweist, könnte Sepphoris oder Tiberias als sein Wohnort gedacht werden. Auf Caesarea Philippi führt der Umstand, daß R. Joßê in seiner Schilderung der messianischen Zeit sagt: Das Wasser von Panias wird sich in Blut verwandeln (Synh. 98ª, Tanḥumâ וישלח 8, Bacher, Agada der Tannaiten I 398, 1). Aber das spräche nur dafür, daß er irgendwo am Jordan wohnte und auf dessen Quellen hinwies. Nun leitet ein Agadist im Vortrage, der im Tanḥumâ die angeführte Weissagung verwertet, ohne Zweifel nach einem ihm vorgelegenen Berichte die Stelle mit den Worten ein:[1] Welches Zeichen gab R. Joßê b. Kißmâ seinen in Tiberias auf-

---

בשבת. רבי לעזר בן תדאי אומר בין כך ובין כך תוחב בשפוד או בסכין ונוטלן, Eine unreife Feige, die man in Stroh gelegt, und ein Kuchen, den man in Glut verscharrt hat, dürfen am Sabbath in dem Falle herausgenommen werden, wenn sie zum Teile offen liegen; R. Eleazar b. Taddai gestattet die Herausnahme in jedem Falle mittels eines Spießes oder Messers. In Toß. ʿErub. VII 9, b. 71ᵇ, jer. VI 23ᶜ 60: שנים שהיו שותפין זה לזה בין ביין בין בשמן אין צריכין לערב, היו שלשה, זה שותף לזה ביין וזה שותף לזה בשמן צריכין לערב. רבי שמעון בן אלעזר אומר, אחד יין ואחד שמן אין צריכין לערב. רבי אלעזר בן תדאי אומר אסורין עד שיערבו, ist R. Eleazar b. Taddai hinsichtlich des ʿErûb-Gesetzes streng; siehe weiter § 8.

[1] Ebenso hat es Jalkut Makhiri zu Obadja (in Revue des Études Juives XXV 1892, 63 ff., Bacher, Agada der Tannaiten I 398, 3) in etwas abweichender Form mit der bemerkenswerten Einleitung: מעשה ברבי יוסי בן קיסמא ורבי אילעאי ותלמידיו שהיו מטיילין בטבריא, wonach auch R. Ilai, der Vater des R. Jehuda, dort war; andere Handschriften haben אלעזר. Im Tanḥumâ lautet die Stelle: ילמדנו רבינו, מה סימן נתן רבי יוסי בן קיסמא לתלמידיו שהיו מטיילין בטבריא.

und abgehenden Jüngern an? R. Joßê wohnte somit in Tiberias und da nennt ihn auch ein Bericht in Jebham. 96[b], wo R. 'Ammi und R. 'Assi dem R. Joḥanan gegenüber vorbringen:[1] „Trug es sich doch in der Synagoge in Tiberias zu, daß R. Eleazar und R. Joßê über die Frage, ob ein Riegel, an dessen Ende ein Verschluß ist, am Sabbath gehandhabt werden dürfe, so heftig stritten,[2] daß sie in ihrem Zorne eine Thora zerrissen. Der anwesende R. Joßê b. Kißmâ sagte: Es soll mich wundern, wenn diese Synagoge nicht zu einem Götzentempel wird!"[3] Prophezeien scheint diesem Lehrer eigen gewesen zu sein; denn es ist außer den angeführten noch eine dritte Weissagung von ihm erhalten in Synh. 98[ab], laut welcher eine Zeit kommt, da an

---

[1] לא כך היה המעשה בבית הכנסת של טבריא בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו בו רבי אליעזר ורבי יוסי עד שקרעו ספר תורה בחמתן, והיה שם רבי יוסי בן קיסמא, אמר, תמיה אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודה זרה.

[2] Die Sache selbst wird in 'Erub. X 10 behandelt: נגר שיש בראשו גלוסטרא רבי אליעזר אוסר ורבי יוסי מתיר. אמר רבי אליעזר, מעשה בכנסת שבטבריא שהיו נוהגין בו היתר עד שבא רבן גמליאל והזקנים ואסרו להם. רבי יוסי אומר איסור נהגו בה, בא רבן גמליאל והזקנים והתירו להם. R. Eleazar (vgl. Rabbinowicz) verbietet es, R. Joßê gestattet es; R. Eleazar führte als Beweis für seine Meinung an: In der Synagoge von Tiberias hielt man es für erlaubt, bis R. Gamaliel und die Lehrer kamen und es ihnen verboten. Dazu bemerkte R. Joßê: Man hatte es für verboten gehalten, bis R. Gamaliel und die Lehrer kamen und es ihnen gestatteten. Hiernach handelte der Streit von einem in der Synagoge von Tiberias beobachteten und dann abgeänderten Brauche und man wäre geneigt, den obigen Bericht folgendermaßen zu übersetzen: „R. Eleazar und R. Joßê stritten über die Synagoge von Tiberias", der Streit aber könnte in Ušâ stattgefunden haben. Doch ist der Wortlaut zu klar und והיה שם ein zu bestimmter Beweis dafür, daß der Schauplatz des Streites die Synagoge war, als daß an eine derartige Erklärung gedacht werden dürfte. Auffallend scheint es allerdings, daß R. Eleazar und R. Joßê zu einer Zeit, da R. Joßê b. Kißmâ noch lebte, d. h. vor der hadrianischen Religionsverfolgung, schon sollten religionsgesetzliche Fragen in Tiberias erörtert haben. Sind aber beide Galiläer, die auch während der Zeit, da sie als Jünger dem Lehrhause in Lydda oder Jamnia angehörten, oft in der Heimat verweilten und dort die Lehrhäuser besuchten, hat der Streit nichts Auffallendes an sich; und von R. Joßê wissen wir, daß er ein Galiläer war und daß sein Vater in Sepphoris lehrte. Es wäre aber auch möglich, daß es andere Lehrer dieses Namens sind, die in Tiberias stritten, etwa R. Joßê, der Galiläer, von dem Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 761 meldet: פעם אחת היה רבי יוסי הגלילי יושב ודורש בפרה בטבריא ורבי שמעון בן חנינא יושב עמו, daß er in Tiberias über die die rote Kuh betreffenden Bestimmungen vortrug und R. Simon b. Ḥanina, den wir bereits bei R. Ḥanina b. Teradjon kennen gelernt haben, dabei war. Beachtung verdient das Fremdwort גלוסטרא, auch קלוסטרא = claustrum, das unter galiläischem Einfluß Eingang gefunden hat.

[3] Allerdings hat der Parallelbericht in jer. Šekal. II 47[a] 21: מעשה בבית הכנסת של טרסיים. und Jalkut Makhiri zu Psalm 61, 3 führt diese Örtlichkeit

jeden Palmbaum in Babylonien ein persisches Pferd angebunden sein wird und aus jedem Sarge in Palästina medische Pferde ihr Futter essen werden. Halachisches ist von ihm nicht erhalten und doch kann es als sicher gelten, daß er sich viel mit dem Gesetzesstudium befaßt hat. Er erzählt nämlich ('Abôth VI 9): „Ich ging einmal des Weges, da begegnete mir ein Mann, der mich begrüßte und dessen Gruß ich erwiderte; er fragte mich, woher ich sei, und ich antwortete: Aus einer großen Stadt von Weisen und Gelehrten. Er sagte mir hierauf: Wolltest du bei uns in unserem Orte wohnen, ich gäbe dir viele Tausende Golddenare und Edelsteine. Ich aber antwortete: Mein Sohn, wenn du mir alles Silber und Gold und alle Edelsteine in der Welt gibst, wohne ich nur in einem Orte, wo Thora ist; denn nach dem Tode begleiten den Menschen weder Silber, noch Gold, noch Edelsteine, sondern nur Thora und gute Taten usw." Gehört dieser Satz wirklich dem R. Joßê b. Kißmâ, so beweist er, selbst nach Abzug des rhetorischen Schmuckes, daß die Stadt, in der er wohnte, mehrere Lehrer beherbergte und die Synagoge in Tiberias, von der eben die Rede war, schon vor 135 der Sammelpunkt der das Gesetz auslegenden Lehrer gewesen ist.

6. R. Eleazar b. Partâ wurde zugleich mit R. Ḥanina b. Teradjon wegen Abhaltung von Vortägen verhaftet, wurde aber wieder freigelassen, obwohl gegen ihn, wie er es selbst seinem Kollegen erzählte, fünf, nicht näher angedeutete Anklagen erhoben worden waren. R. Ḥanina sagt ihm seine Befreiung voraus, weil er sich mit Thora und öffentlicher Wohltätigkeit befaßt hat ('Abodâ zarâ 17[b]). Er dürfte in Sepphoris gewohnt haben; denn in Tanḥumâ (מסעי 1, Buber 1, Num. rab. 23, 1) wird erzählt, daß, als die Großen von Sepphoris von der römischen Behörde ungünstige Briefe erhielten, sie sich an R. Eleazar b. Partâ um Rat wandten, ob sie flüchten sollten. Hierzu stimmt, daß er über zwei Schriftdeutungen mit R. Joßê, dem Galiläer, den wir bereits in Tiberias antrafen (287, 2), streitet. Er erklärt Genes. 6, 3 dahin, Gott strafe die Menschen erst, nachdem er sie für ihre Verdienste doppelt belohnt hat, nach Hiob 21, 13 ('Abôth di R. Nathan XXXII 47[a]). Und in Mekhilthâ 63[b] deutet er die Botschaft Gottes an Israel in Exod. 19, 3 ff.: Wenn ihr die Strafen, die auf die Übertretungen gesetzt sind, willig annehmet, empfanget ihr Lohn, wenn aber nicht, so nehmet ihr Heimsuchungen auf euch; und die Israe-

---

auch in der Talmudstelle in Jebham. an. Aber dieses schließt es nicht aus, daß der ursprüngliche Wortlaut etwa בית הכנסת של טרסיים של טבריא war; denn R. Eleazar b. Partâ nennt sich רבן של טרסיים in Sepphoris und in Lev. rab. 35, 12 ist כנישתא דטרסיא דלוד, eine Synagoge der Lederarbeiter in Lydda erwähnt.

liten nahmen die ersteren mit Freuden auf sich.[1] Er überliefert einen Satz des Modeïten R. Eleazar (Toß. Synh. IV 8, b. 22ª, jer. Megillâ I 71ᶜ 1, vgl. Bacher I 401, 2), ohne daß wir über die Beziehungen beider zueinander etwas wüßten;[2] er sagt, daß die Schrift, in der die Thora offenbart wurde, die heutige sei. In Toß. Sukkâ IV 15 gibt er und R. Eliezer b. Jakob an, wie die Verlosung der einzelnen Opferdienste am Laubhüttenfeste erfolgte.[3] Halachisches ist von ihm sehr wenig erhalten; er ist, wie sein Zeitgenosse und Landsmann Joßê b. Kißmâ bloß als Agadist bekannt und nur Gittin III 4 teilt von ihm mehrere, für die Verhältnisse der Zeit beachtenswerte religionsgesetzliche Vorschriften mit:[4] „Drei Sätze hat R. Eleazar b. Partâ den Weisen vorgetragen und diese stimmten ihm zu: Leute in einer Stadt, die der Feind mit einer Umwallung (*χαράκωμα*) eingeschlossen hat, und solche auf einem Schiffe, das auf dem Meere hin und her getrieben wird, und ein Mann, der zur Aburteilung zu Gericht geht, dürfen als am Leben befindlich angenommen werden. Dagegen Leute einer Stadt, die der belagernde Feind erobert hat, und solche auf einem Schiffe, das auf dem Meere verschollen ist, und ein Mann, der zur Richtstätte geführt wird, werden bald als lebend, bald als tot angenommen, insofern man immer die erschwerenden Folgen beider Möglichkeiten eintreten läßt." Es ist wohl kaum zweifelhaft, daß sich in diesen Bestimmungen der hadria-

---

[1] Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I 402, 3. Für die Verhältnisse jener Zeit ist sein Satz über Verleumdung lehrreich in Toß. ʿArakh. II 11, b. 15ª: Die Kundschafter in Num. 13 haben nur Bäume und Steine verleumdet und wurden hart und für viele Geschlechter gestraft; wieviel größer ist die Strafe dessen, der seinen Nebenmenschen verleumdet! Es richtet sich dieses gegen die Angebereien der hadrianischen Verfolgungszeit; siehe oben S. 29, 3. Über den Regen als göttliche Belohnung siehe Bacher a. a. O.

[2] Bacher I 401 zeigt, daß die Agada des R. Eleazar b. Partâ sich mehrfach mit der des Modeïten R. Eleazar berührt.

[3] Es ist von Interesse, zu sehen, welche Lehrer über diese Frage Auskunft geben, da anzunehmen ist, daß die verschiedenen Sätze einer Diskussion angehören: רבי אלעזר בן פרטא ורבי אליעזר בן יעקב אמרו, לא היה פיים לחלבו של שעיר אלא המעלה את האיברים הוא מעלה חלבו של שעיר. רבי חנניה בן אנטיגנוס אומר, לא היה פיים אלא לראשי משמרות בלבד ושאר כל המשמרות חוזרין חלילה. אבא יוסי בן חנן אומר, לא היה פיים אלא ביום טוב הראשון בלבד ושאר כל הימים חוזרין חלילה, (so Zuckermandel; die früheren Ausgaben stellen die des R. Ḥanina b. Antigonos und des Abba Joßê b. Ḥanan um). Wir werden allen diesen Lehrern noch begegnen und sie als Galiläer kennen lernen, so daß hier der Hinweis auf die Erörterung des gleichen Gegenstandes genügt.

[4] שלשה דברים אמר רבי אלעזר בן פרטא לפני חכמים וקיימו את דבריו. על עיר שהקיפוה כרכום ועל הספינה המטורפת בים ועל היוצא לידון שהן בחזקת קיימין. אבל עיר שכבשוה כרכום וספינה שאבדה בים והיוצא ליהרג נותנין עליהן חומרי חיים וחומרי מתים.

nische Krieg mit seinen traurigen Folgen widerspiegelt, die R. Eleazar b. Partâ noch miterlebt hat. Die von den Römern belagerten Städte beschäftigten die Lehrer wegen der Wiederverheiratung der Witwen der in der Stadt umgekommenen Juden, wie die Baraitha in Jebham. 122ª, Toß. XIV 8 erzählt: Hundert Männer zogen לכרקום (χαράκωμα) von Betthar hinab und keiner kam wieder; und als die Sache vor die Weisen kam, gestatteten sie den Frauen die Wiederverheiratung. Und auch die Aburteilung vor dem römischen Gerichte gehört diesen unruhigen Zeitläuften an, wo jeder für sein Leben fürchten mußte.[1] Und die Schiffe sind die der Flüchtlinge aus Palästina, die den Verfolgungen nach dem bar-Kochba-Kriege entgehen wollten.

7. 'Elišaʿ b. 'Abhujâ, der spätere Apostat aus der hadrianischen Religionsverfolgung, hat, wie ich bereits dargetan habe (Jew. Quart. Review 1904 XVI 157), in Ginneßar am Tiberiassee gewohnt und wahrscheinlich in Tiberias selbst gelehrt, wo er einmal am Lehrhause des R. Meir, seines Schülers, vorüberging (jer. Ḥagigâ II 77ᵇ 24 ff.). Sein griechisches Wissen verdankte er Galiläa, wo es damals in den großen Städten an Vertretern griechischer Literatur und griechischen Denkens gewiß nicht gefehlt hat. Die einzige religionsgesetzliche Nachricht von ihm bietet chronologische Schwierigkeiten, die bisher nicht gelöst wurden und hier wegen ihrer Wichtigkeit für die Ermittlung galiläischer Lehrer der Zeit vor 136 besprochen werden müssen. Eine Baraitha in Moëd kat. 20ª, Nazir 44ª, Semaḥ. XII erzählt: „Der Vater R. Ṣadoks war in Ginzak gestorben; als Ṣadok die Nachricht erst nach einem Jahre erhielt, fragte er 'Elišaʿ b. 'Abhujâ und die Gelehrten,[2] die bei ihm waren, ob er die vorgeschriebene Trauer zu beobachten habe." Aus der Zeit, als 'Elišaʿ noch Gesetzeslehrer war, also vor 135, kennen wir in Galiläa einen R. Ṣadok aus Toß. Niddâ IV 3, b. 22ᵇ, jer. III 50ᶜ 28:[3] „R. Eleazar b. R. Ṣadok

---

[1] Vgl. die Baraitha in Sabb. 32ª, die höchstwahrscheinlich von einem der Lehrer in Ušâ stammt: שכל העולה לגרדום לידון אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול ואם לאו אינו ניצול, Wer auf den Gradus zur Aburteilung hinaufsteigt, kann gerettet werden, wenn er große Parakleten hat, sonst wird er nicht gerettet.

[2] Im אשכול des Abraham 'Abh-bêth-din II 176 lautet die Stelle: תניא, מעשה שמת אביו של רבי יצחק הכהן בגינזק ובאו והודיעוהו אחר שלש שנים ושאל את רבי יהושע בן אלישע וארבעה זקנים עמו ואמרו, לאביו, בזמן שהוא שלם ולא כשהוא חסר. Sehr bemerkenswert ist die Zahl der Mitglieder des Kollegiums, die wir bald als dem Lehrhaus in Lydda eigen kennen lernen werden (S. 302, 4. 5).

[3] אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, שני מעשים הוליך אבא מטבעין ליבנה. מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין קליפין אדומין, ובאו ושאלו את רבי צדוק והלך רבי צדוק ושאל לחכמים ושלחו חכמים וקראו לרופאים ואמרו, מכה יש בה מבפנים, לפיכך מפלת כמין קליפות אדומות. (4) שוב מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין שערות אדומות ובאו ושאלו את רבי צדוק והלך רבי צדוק ושאל לחכמים.

erzählte: Mein Vater hat zwei Vorfälle aus Tibe'in nach Jamnia gebracht: eine Frau hatte nämlich mit etwas roten Fruchtschalen Ähnlichem abortiert und da kamen die Leute und befragten den R. Ṣadok über die levitischen Folgen; dieser begab sich zu den Weisen und befragte sie, die ihrerseits wieder die Ärzte befragten.... In einem zweiten Falle abortierte eine Frau mit etwas roten Haaren Ähnlichem und die Leute befragten den R. Ṣadok, der sich zu den Weisen begab und sie befragte".[1] Dieser R. Ṣadok wohnte in Tibe'in zur Zeit, als das große Lehrhaus in Jamnia bestand;[2] er kann natürlich nicht mit dem R. Ṣadok identisch sein, den R. Joḥanan b. Zakkai aus dem von Vespasian belagerten Jerusalem gerettet hat und der später in der Umgebung des R. Gamaliel II in Lydda und in Jamnia lebte. Denn es kann nicht sein Vater gewesen sein, dessen Tod zur Zeit des 'Eliša' b. 'Abhujâ erfolgte, nachdem R. Ṣadok selbst schon in Jerusalem einen Sohn namens Eleazar hatte, der in Jerusalem bei R. Joḥanan ha-Ḥoranith Thora lernte.[3] Wie soll er nach

---

[1] In der Baraitha in Niddâ 24[b]: תניא נמי הכי, אמר רבי יוסי, מעשה בסימוני באחת שהפילה דמות לילית ובא מעשה לפני חכמים ואמרו ולד הוא אלא שיש לו כנפים, erzählt R. Joßê, daß in Simonias ein Fall vorgekommen ist, daß eine Frau mit einem beflügelten Unhold abortiert hat; die Sache kam vor die Weisen und sie erklärten, es sei eine Geburt. Man ging sonach aus Galiläa mit solchen Fragen nach Jamnia.

[2] Aus Tibe'in kennen wir außer R. Jehuda איש טיבעים aus Sifrê Deut. 323, wo Jalkut רבי חנניה איש כפר טבעין liest und auch Handschriften des Sifrê die gleiche Leseart haben, den in Makhšir. I 3: אמר רבי יהושע משום אבא יוסי חליקופרי איש טבעין, von R. Josua angeführten Abba Joßê חליקופרי.

[3] In Sabb. XXIV 5 ist zu lesen: ומעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית שפקקו את המאור בטפיח וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו, In den Tagen des Vaters des R. Ṣadok und des Abba Saul b. Batnith verstopfte man am Sabbath eine Lichtöffnung des Zimmers mit einem Kruge und band eine Schüssel mit Bast, um festzustellen, ob im Deckel eine Hand breit offen ist. Es handelt sich um Fragen levitischer Reinheit, die schon den Lehrern im babylonischen Talmud und den Kommentatoren große Schwierigkeiten bereiteten (vgl. Sabb. 157[a] und Toßafôth s. v. הלקטי). Die Voraussetzung, daß es sich hier um einen einzigen Fall mit verschiedenen Einzelheiten handelt, scheint mir im Wortlaute nicht sicher gegeben; denn die Mischna selbst schließt mit den Worten: ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת, wo keinesfalls alle drei Handlungen als zu einer Sache gehörig gedacht sind. 'Ohal. XIII 1 gibt die Größe einer Öffnung im Hause an, die für den Aus- oder Eintritt einer levitischen Unreinheit ausreichend ist und auch, wann sie dafür zu klein ist: העושה מאור בתחלה שעורו מלא מקדח גדול של לשכה. שיירי המאור רום אצבעיים על רוחב הגודל. אלו הן שירי המאור. חלון שסתמה ולא הספיק לגומרה . . . שעור מלא אגרוף. חשב עליו לתשמיש שעורו בפותח טפח, למאור שעורו מלא מקדח. Man kann eine Öffnung durch Verstopfen, wenn auch noch etwas Raum bleibt, nicht vorhanden machen; z. B. er begann, sie auszufüllen, wurde aber nicht fertig.

Tibeʿin gekommen sein und im hohen Alter Reisen nach Jamnia unternommen haben? Man könnte annehmen, daß er mit Gamaliel II nach Galiläa gereist, eine Zeitlang in Tibeʿin geblieben und dann wieder nach Jamnia zurückgekehrt sei, wenn nicht die Meldung vom Tode seines Vaters die Identifizierung unmöglich machte. Andererseits ist es sehr merkwürdig, daß zwei gleichnamige Lehrer mit gleichnamigen Söhnen zur selben Zeit in Judäa und Galiläa sollten gelebt haben. Gehörten aber beide einer und derselben Familie an und stammten aus derselben Gegend, so könnte diese Wiederkehr der Namen ohne besondere Schwierigkeit verstanden werden.[1] Es wäre eine galiläische Priesterfamilie, von der ein Teil nach Jerusalem ausgewandert und dort geblieben ist, während der andere überhaupt in der Heimat in Tibeʿin verblieb. Da Ṣadok in Galiläa zwischen 120—130 noch einen Vater hat, kann man ihn hinsichtlich des Alters R. Joßê b. Ḥalafthâ gleichstellen, während sein Vater Altersgenosse des R. Ḥalafthâ gewesen wäre.

8. Ḥananja, der Brudersohn des R. Josua b. Ḥananja, lebte in Galiläa und zwar in Kefâr-Naḥûm (Kohel. rab. zu 1, 8 § 4; 7, 26 § 3, Bacher I 385, 2) und wanderte später nach Babylonien aus. In einer

---

Was ihn daran hinderte, steht nicht; aber Toß. ’Ahil. XIV 1 sagt: חלון שהיה סותמו ולא היה לו טיט לגומרה או שקראו חבירו או שחשיכה ליל שבת; den letzten Fall, daß der Eintritt des Sabbathes ihn am Abschließen des Fensters verhindert hat, meint die Mischna in Sabbath. Daß man am Sabbath mit Lehm nichts verkleben darf, unterliegt keinem Zweifel; das Verschließen erfolgt hier mit einem Gefäße. Ist dieses geschehen, so muß man sich überzeugen, ob nicht eine Hand breit offen bleibt; wie dieses gemessen wurde, ist im Mittelsatze angegeben, wo vom Anbinden einer Schüssel mittels Bastes die Rede ist. Für unsere Frage ist aus der Stelle ersichtlich, daß der Vater des R. Ṣadok, dessen Name den Lehrern nicht bekannt war und der auch in Moëd kat. in dieser Form angeführt wird, ein Zeitgenosse des Abba Saul b. Batnith war, der nach seinen Weherufen über die Hohepriesterfamilien in Peßaḥ. 57[a], Toß. Menaḥ. XIII 21 frühestens unter dem Hohepriester Ismael b. Fiabi gestorben sein kann, d. h. 59—61. Dieser Vater des R. Ṣadok ist mit Abba Saul auch in jer. Beṣâ III 62[b] 12, Toß. III 8 genannt: תני, מעשה בי רבי לעזר בי רבי צדוק ואבא שאול בן בטנית שהיו חנונים בירושלים והיו ממלאין מידותיהם מערב יום טוב ונותנין אותן ללקוחות ביום טוב, wonach er R. Eleazar b. Ṣadok geheißen hat, wie sein Enkel. Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I 50, 2.

[1] Die Verwirrung wird noch dadurch gesteigert, daß R. Eleazar b. Ṣadok aus Jamnia sich nach 136 in Ušâ befindet. Toß. Niddâ VI 9, b. 48[b]: אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, כשהיו בית דין בודקין ביבנה כיון שמוציאין בעליון אין משגיחין על התחתון, und wir sehen ihn neben den Lehrern von Ušâ genannt, z. B. in Toß. Niddâ VI 4, b, 47[ab]: ואילו הן סימני של בוגרת, רבי אלעזר בר רבי צדוק אומר משיתקשו הדדין. רבי יוחנן בן ברוקא אומר משיכסף ראש החוטם. רבי יוסי אומר משיקיף העטרה. רבי שמעון אומר משתפשט את הכף.

Baraitha in Niddâ 24^b wird erzählt:[1] „Hanina, der Brudersohn des S. Josua, entschied, daß eine Frau, die mit einer Schlangengestalt abortiert, unrein ist, wie eine, die geboren hat. R. Josef begab sich zu R. Gamaliel und erzählte ihm davon; da ließ dieser dem R. Josua sagen: Führe mir deinen Brudersohn vor. Als sie schon auf dem Wege waren, kam die Schwiegertochter Ḥaninas dem R. Josua entgegen und fragte ihn: Rabbi, ist eine Frau, die mit einer Schlangengestalt abortiert, rein oder unrein? Er antwortete: Rein. Sie entgegnete: Meine Schwiegermutter hat mir in deinem Namen gesagt, daß die Frau levitisch unrein ist, und zwar mit der Begründung, weil der Augapfel des Abortus rund ist, wie der eines Menschen.[2] Hierdurch erinnerte sich R. Josua des Gesetzes und ließ dem R. Gamaliel sagen: Ḥanina hat seine Entscheidung von mir."[3] Hiernach hatte Ḥanina, als R. Gamaliel noch lebte, einen verheirateten Sohn und entschied selbständig in religionsgesetzlichen Fragen. Er war einmal vorübergehend in Babylonien; denn er erzählt in einer Baraitha in Sukkâ 20^b: Als ich in die גולה hinabging, traf ich einen Alten (Lehrer), der mir sagte, daß man die Laubhütte mit Matten decken dürfe; und als ich zu meinem Vaterbruder R. Josua kam, stimmte er dieser Meinung zu.[4] Er muß aber auch längere Zeit in

---

[1] המפלת דמות נחש, הורה חנינא בן אחיו של רבי יהושע אמו טמאה לידה. הלך רבי יוסף וסיפר דברים לפני רבן גמליאל. שלח לו לרבי יהושע הנהג בן אחיך ובוא. בהליכתן יצתה כלת חנינא לקראתו אמרה לו, רבי, המפלת כמין נחש מהו. אמר לה, אמו טהורה. אמרה לו, והלא משמך אמרה לי חמותי אמו טמאה, ואמר לה מאיזה טעם, הואיל וגלגל עינו עגול כשל אדם. מתוך דבריו נזכר רבי יהושע, שלח לו לרבן גמליאל, מפי הורה חנינא.

[2] Vgl. in Niddâ 48^b die Äußerung des R. Ḥanina über die Geschlechtsreife: תנו רבנן, צד שמאל קודם לצד ימין, רבי חנינא בן אחי רבי יהושע אומר, מעולם לא קדם צד שמאל לצד ימין חוץ מאחת שהיתה בשכונתי שקדם צד שמאל לצד ימין וחזר לאיתנו, die zeigt, daß er auf diesem Gebiete Beobachtungen angestellt hat.

[3] Diesem Gebiete der Halacha gehört sein Satz in Niddâ 36^b an in der Baraitha: חנניה בן אחי רבי יהושע אומר, כל שחל קישויה בשלישי שלה אפילו כל היום כולו בשופי אין זו יולדת בזוב.

[4] Was ihn zu dieser Reise veranlaßt hat, ist auch nicht angedeutet; der Bericht lautet ähnlich dem über die Reise des R. Akiba nach Babylonien in Jebham. XVI 7: אמר רבי עקיבא, כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה, מצאתי נחמיה איש בית דלי אמר לי, שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ ישראל על פי עד אחד, deren Zweck die Mitteilung von der erfolgten Interkalation war. Soll auch Ḥananja in dieser Eigenschaft nach Babylonien gesendet worden sein und faßte er infolge seiner dort gemachten Erfahrungen später den Entschluß, in Babylonien selbst die Ordnung des Kalenders vorzunehmen? Von den Matten auf der Laubhütte sagt Sukkâ I 11: מחצלת קנים גדולה עשאה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככים בה, לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה. רבי אליעזר אומר אחת קטנה ואחת גדולה עשאה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בה, לסיכוך מסככין בה ואינה מקבלת טומאה. In Jamnia dürften die Lehrer, wie aus Ḥananjas Meldung geschlossen werden kann, die בודיא

Babylonien geweilt haben, da ein Lehrer in der Baraitha Synh. 32[b] sein Bêth-din als ein hervorragendes empfiehlt. Dieses aber scheint nur zu der Zeit begründet, als er noch nicht durch die selbständige Interkalation in Nehâr-Pekôd in Babylonien bei den maßgebenden Lehrern Palästinas Anstoß erregt hatte, d. h. vor 136 (vgl. Frankel, Hodegetica 137, 5). Es sind keinerlei Beziehungen Ḥananjas zu den Lehrern in Jamnia oder Lydda bekannt;[1] denn Gamaliels Aufforderung an R. Josua, Ḥananja vorzuführen, dürfte in Galiläa selbst ergangen sein. Auch der Umstand, daß nur R. Joßê in seinem Namen einen Satz mitteilt (Toß. Pe'â III 5), spricht für die Berührung der beiden in Galiläa. Ḥananja hatte eine Kontroverse mit Jonathan, dem Schüler des R. Ismael (Sifrê Num. 116 p. 36[a], vgl. ʿArakh. 11[ab]) über die Andeutung des levitischen Gesanges in der Thora. Es hat dieses nichts Auffallendes, da nach Sifrê Deut. 80 Jehuda b. Betherâ, Matthjâ b. Ḥaraš, R. Ḥanina, der Brudersohn des R. Josua und R. Jonathan zusammen Palästina verließen, um ins Ausland zu

---

für nicht zulässig erklärt haben; Ḥananja nahm hiergegen Stellung und sein Onkel stimmte ihm zu, genau so wie im Falle des Abortus. Inwieweit er mit R. Eliezer übereinstimmte, ist nicht zu ersehen. Über Ḥananja vgl. Geiger, Nachgelassene Schriften V 148.

[1] Šebuʿôth 35[b]: כל שמות האמורים בתורה באברהם קודש חוץ מזו שהוא חול שנאמר ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך. חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה משום רבי אלעזר המודעי אמרו אף זה קודש, beweist nicht, daß Ḥananja mit R. Eleazar b. ʿAzarja verkehrt hat, da diese Zusammenstellung von einem späteren Lehrer, der die Äußerungen beider Lehrer gekannt hat, herrühren kann. Der Satz über den Gottesnamen verdient aber deshalb Beachtung, weil ein zweiter zeigt, daß er auch andere Bibelstellen daraufhin besprochen hat: in Soferim IV 6, jer. Megillâ I 71[d] 69 (Bacher, I 389, 1): ויהי כאשר התעו אותי אלהים, רבי חנינא בן אחיו של רבי יהושע אומר קודש שאילולא אלהים כבך התעו אותי. Es ist möglich, daß die Gnosis den Anstoß zur Feststellung der wirklichen Gottesnamen gab; vgl. 283, 1 Ende. Besondere Wertschätzung des Gottesnamens drückt auch sein Satz in der Mekhilthâ 19[b] aus: רבי חנינא בן אחי רבי יהושע אומר, כי שם יי אקרא, זה המברך, הבו גודל לאלהינו, אלו העונים אחריו. ומה הן עונין אחריו, ברוך יי המבורך לעולם. וכשהוא קורא בשמו יהו עונין אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד וכן הוא אומר גדלו ליי אתי ונרוממה שמו יחדיו. In Ḥagigâ 10[a] enthält die Baraitha neben den Ansichten des R. Eliezer, R. Josua und R. Jiṣḥak über die biblische Stütze des Gelübdelösens auch die Meinung des R. Ḥananja: תניא, רבי אליעזר אומר, יש להם על מה שיסמוכו שנאמר כי יפליא כי יפליא שני פעמים אחת הפלאה לאיסור ואחת הפלאה להיתר. רבי יהושע אומר יש להם על מה שיסמוכו שנאמר אשר נשבעתי באפי, באפי נשבעתי וחזרתי בי. רבי יצחק אומר יש להם על מה שיסמוכו שנאמר כל נדיב לבו. חנניא בן אחי רבי יהושע אומר יש להם על מה שיסמוכו שנאמר נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך. Man könnte auch hier annehmen, diese Lehrer hätten die Frage miteinander besprochen; in Wahrheit aber ist es eine Zusammenstellung verschiedener Ansichten seitens eines späteren Sammlers. In jer. Ḥagigâ I 76[c] 54 wird Ḥananjas Ansicht dem R. Eliezer zugeschrieben und Ḥananja selbst kommt dort nicht vor, wie auch nur noch R. Josua genannt ist.

gehen.[1] Und auch in Sifrê Num. 49 ist das Mitglied der Schule des R. Ismael, gegenüber dem R. Ḥananja bemerkt, daß alle Šekel in der Thora die des Heiligtums sind, wie schon Bacher (I 388) vermutet, wahrscheinlich R. Jonathan.[2] Zur Mischna ʿErub. IV 1: „Als die Lehrer von Brundisium fuhren und ihr Schiff auf offenem Meere sich befand, gingen R. Gamaliel und R. Eleazar b.ʿAzarja am Sabbath über das ganze Schiff, dagegen blieben R. Josua und R. Akiba innerhalb ihrer vier Ellen," meldet die Baraitha in ʿErub. 43ᵃ: „Ḥananja, der Brudersohn des R. Josua[3] erzählte: Diese Lehrer saßen während des ganzen Sabbaths und erörterten die Frage; am Abend entschied mein Onkel im Sinne des R. Gamaliel hinsichtlich der freien Bewegung auf dem Schiffe und im Sinne des R. Akiba betreffs eines eingefriedeten Raumes."[4] Er stand offenbar in enger Verbindung mit seinem Onkel und kannte die Entscheidungen des Lehrhauses in Jamnia, ebenso wie die religionsgesetzlichen Gespräche der Lehrer dieses Kreises. So dürften diese auch in Kethub. 79ᵇ in der Baraitha über das Heiratsgut einer Frau, dessen Einkünfte allein dem Manne gehören, gemeint sein: „Das Junge eines Tieres aus dem Heiratsgute gehört dem Manne, das Kind einer Sklavin aus dem Heiratsgute gehört der Frau; Ḥananja, der Brudersohn des R. Jošijâ, sagte: Man stellte das Kind der Sklavin dem Jungen des Tieres gleich." Das Subjekt von עשו sind natürlich die Lehrer und zwar dürften es die in Jamnia gewesen sein, deren Beschluß R. Ḥananja seinen Kollegen in Galiläa mitteilt.[5]

Es ist nun von den Forschern der Halacha meines Wissens nicht beachtet worden, daß der in der Baraitha öfter angeführte, durch keine weitere Angabe näher bezeichnete Ḥananja in vielen Fällen der Neffe des R. Josua ist, wie dieses schon Abraham Zacuto

---

[1] Es ist ein eigentümlicher Zufall, daß der Wohnort keines dieser Lehrer in Palästina bekannt ist.

[2] Ob auch der dort unmittelbar folgende Satz: ומה הפרש בין קערה למזרק, קערה גילדה עבה, מזרק גילדו דק, Ḥananja gehört, ist zweifelhaft. Falls ja, so zeigt er sein Interesse für die Geräte des Tempels, das, wie bald gezeigt werden wird, auch bei anderen Lehrern in Galiläa wahrzunehmen ist.

[3] Wie aus der Bemerkung Rašis zu entnehmen ist, stand in seinem Texte bloß Ḥananja; ebenso hat es die Münchener Handschrift bei Rabbinowicz. Daß unser Ḥananja gemeint ist, zeigt der Hinweis auf seinen Onkel R. Josua.

[4] In jer. ʿErub. IV 21ᵈ 48 lautet die Meldung anders: חנניה בן אחי רבי יהושע אומר, כל היום היו דנים אלו כנגד אלו עד שבא אחי אבא והכריע ביניהם והתקין שתהא הלכה כרבן גמליאל וכרבי אלעזר בן עזריה בספינה וכרבי יהושע וכרבי עקיבא בדיר וסהר.

[5] jer. Jebham. VII 8ᵃ 31: תניא ולד בהמת מלוג לבעל, ולד שפחת מלוג לאשה. וחנניה בן אחי יאשיה אמר, עשו ולד שפחת מלוג כולד בהמת מלוג.

und Heilprin ausdrücklich vermerken. Schon im Satze Ḥananjas in der Baraitha in Taʿanith 10ª, der zur Mischna Taʿanith I 3: „Am 3. Marḥešwan betet man um Regen; R. Gamaliel sagt: Am 7. Marḥešwan, 15 Tage nach dem Laubhüttenfeste, damit unterdessen der letzte Jude wieder an den Euphrat gelangen könne," bemerkt: „Und in der גולה erst nach dem 60. Tage nach der Herbstsonnenwende," muß wegen des Hinweises auf die Golâ, in der Ḥananja, der Brudersohn des R. Josua, als Lehrer gewirkt hat, dieser gemeint sein. Aber auch andere Stellen führen durch Vergleichung der Quellen zu dieser Erkenntnis. So in der angeführten Meldung über die Entscheidung seines Onkels R. Josua in ʿErub. 43ª. In ʿErub. 6ª heißt es: „Wie verbindet man eine Straße durch ʿErûb, (daß man sie am Sabbath ungehindert betreten dürfe)? Man macht die Form einer Türe an dem einen Ende und legt einen Balken auf eine stehende Latte am anderen Ende. Ḥananja sagt: Die Schammaiten sagen: Man macht an beiden Enden eine Türe, die man beim Aus- und Eingehen schließt; die Hilleliten sagen: Eine Türe an dem einen Ende, Latte und Balken am anderen." Hier teilt Ḥananja die Ansichten der beiden Schulen mit. In jer. ʿErub. I 18ᵈ 46 findet sich dasselbe von Ḥananja, dem Brudersohn des R. Josua. Ist dieses durch die Parallelstelle klar, so wird der Satz in der Baraitha in Beṣâ 17ᵇ ohne Bedenken demselben Lehrer zugewiesen werden dürfen: „Ḥananja sagt: Die Schammaiten sagen: Man darf am Feiertage (der auf den Freitag fällt, für den Sabbath) nicht backen, man hat denn den ʿErûb mit Brot gemacht, und man darf nicht kochen, man hat denn den ʿErûb mit Gekochtem gemacht, und man darf nichts warm halten, man hat denn Warmes vom Vortage des Festes; die Hilleliten sagen: Man macht den ʿErûb mit einer gekochten Speise und darf auf Grund dessen für den Sabbath alles Notwendige zubereiten." Und ebenso in ʿErub. 30ᵇ: „Ḥananja sagt: Die Schammaiten erkennen den ʿErûb solange nicht als wirksam an, als man nicht sein Bett und seine Geräte auf den betreffenden Platz hinausgeschafft hat." Was hierbei als besonders bezeichnend hervorgehoben werden muß, ist der deutliche Anschluß Ḥananjas an die Schammaiten. Auf den ʿErûb bezieht sich auch der Satz Ḥananjas in der Baraitha in ʿErub. 26ª:[1] „Selbst wenn ein

---

[1] תניא, חנניא אומר, ואפילו היא ארבעים סאה כאיסטרטיא של מלך. Die Bemerkung bezieht sich auf die Mischna ʿErub. II 5: ועוד אמר רבי יהודה בן בבא, הגינה והקרפיף שהן שבעים אמה ושירים . . . מוקפת גדר גבוה עשרה טפחים מטלטלים בתוכה ובלבד שיהא בה שומירה או בית דירה או שתהא סמוכה לעיר. (רבי יהודה אומר אפילו אין בה אלא בור ושיח ומערה מטלטלין בתוכה). רבי עקיבא אומר אפילו אין בה אחת מכל אלו מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא בה שבעים אמה ושיריים

Garten oder ein umzäunter Platz 40 Se'â umfaßt, wie das Stadion des Königs (oben S. 69, 3), darf man dort am Sabbath Sachen ungehindert herumtragen." Diese Ansicht entspricht der des R. Eliezer, wie diese R. Ilai in dessen Namen mitteilt, und widerspricht der des R. Akiba, so daß Ḥanina auch hier den Schammaiten sich anschließt. Dasselbe Gebiet des Sabbathgesetzes behandelt Ḥananja in der Baraitha in ʿErub. 88b: „Selbst wenn das Dach 100 Ellen groß ist, soll man auf dasselbe am Sabbath kein Wasser ausgießen, weil es nichts in sich aufnimmt, sondern alles weiter rinnen läßt und das Wasser auf die Straße fließt." Es ist sehr bezeichnend, daß sich alle diese Sätze Ḥananjas mit dem ʿErûb in seinen verschiedenen Verwendungen, der Frage des begrenzten und durch ideelle Verbindung oder Abgrenzung erweiterten Gebietes für die freie Bewegung am Sabbath und der der ungehinderten Zurüstungen für den Sabbath am Feiertage am Freitag befassen. Demselben Kreise gehört auch die Baraitha in Sabb. 51b an: Ein wildes Tier darf am Sabbath nicht mit dem Halseisen hinausgelassen werden; Ḥananja sagt: Es darf mit dem Halseisen und mit allem, wodurch es behütet wird, hinausgelassen werden. Sabb. 20a: Ḥananja sagt: Wenn eine Speise soweit gekocht ist, wie die des ben-Deroßai, darf sie beim Eintritte des Sabbaths auf dem Herde belassen werden, wenn dieser auch von Glut und Asche nicht gesäubert wurde. In einer Baraitha in Jomâ 59a [1] gibt er die Seite des goldenen Altares an, auf die am Versöhnungstage die Blutsprengung des Opfers zu erfolgen hat. Dieses gehört in den Kreis von Fragen über den jerusalemischen Tempel, die, wie schon erwähnt, mehrere galiläische Lehrer beschäftigten.[2]

על שבעים אמה ושיריים. רבי אליעזר אומר אם היתה ארכה יתר על רחבה אפילו אמה אחת אין מטלטלין בתוכה. (רבי יוסי אומר אפילו ארכה פי שנים ברחבה מטלטלין בתוכה.) (6) אמר רבי אילעאי שמעתי מרבי אליעזר ואפילו היא כבית כור. Das Fremdwort ist zu beachten, da es dem Galiläer geläufig ist und er es auch bei seinen Kollegen als bekannt voraussetzt.

[1] תניא, חנניה אומר בצד צפוני הוא נותן. רבי יוסי אומר בצד דרומי הוא נותן, über den Wortlaut vgl. Rabbinowicz zur Stelle. R. Joßê dürfte der Galiläer dieses Namens sein, wofür auch der Umstand spricht, daß in der Baraitha in Jomâ 58b R. Akiba und R. Joßê, der Galiläer über die Richtung und die Reihenfolge der Sprengungen auf den goldenen Altar streiten. In Jomâ 59a teilt R. Ismael b. 'Elišaʿ die Meldungen zweier Hohepriester über den wirklichen Hergang im Tempel mit, R. Meir und R. Jehuda berichten von der Meinung des R. Eliezer; vgl. jer. Jomâ V 42d 62—68.

[2] Ḥullin 78b: תניא, אותו ואת בנו נוהג בנקבות ואינו נוהג בזכרים. חנניה אומר נוהג בין בזכרים בין בנקבות. Toß. Zabim V 11: ... נבלת עוף הטהור כביצה לטמא טומאת אוכלין דברי רבי יהושע. רבי אליעזר אומר זה וזה כזית, ורבי חנינא אומר זה וזה כביצה, dürfte der Zusammenstellung nach unseren Ḥananja meinen. In Bekhor. 5b, Mekhilthâ 53b ist zu lesen: אמר רבי חנינא, שאלתי את רבי אליעזר בבית מותבא רבה, מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים. אמר לי

9. R. Josua b. Ḥananja, der Onkel Ḥananjas, ist als eines der bedeutendsten Mitglieder des Lehrhauses in Jamnia bekannt, wohin er schon als Jünger des R. Joḥanan b. Zakkai aus dem belagerten Jerusalem gekommen war; woher er stammt, ist nirgends angegeben. Da aber sein Brudersohn Ḥananja in Kefâr-Naḥûm gewohnt und gelehrt hat, also höchstwahrscheinlich in Galiläa geboren war, so ist die Frage berechtigt, ob nicht auch R. Josua aus Galiläa zu R. Joḥanan b. Zakkai sich begeben hat. War aber dieser selbst ein geborener Jerusalemer oder mindestens ein Judäer? R. Jehuda b. Ilai erzählt in Sabb. XVI 7 und XXII 3, daß R. Joḥanan b. Zakkai das Decken einer Schüssel über einen Skorpion, damit dieser nicht steche, und das Streichen von Wachs auf ein leckgewordenes Faß, als diese Fälle ihm in ʿArab vorlagen, als eine, wenn auch nicht sichere Sabbathentweihung bezeichnet hat, die, da nicht absichtlich begangen, durch ein Sündopfer zu sühnen wäre. Und wenn auch der Nachricht des Amoräers ʿUllâ in jer. Sabb. XVI 15[d] 59, daß R. Joḥanan in ʿArab 18 Jahre gelebt hat und während der ganzen Zeit ihm nur diese beiden religionsgesetzlichen Fragen vorgelegt wurden und er deshalb ausgerufen habe: ‚Galiläa, Galiläa, du hassest die Thora, du wirst schließlich in die Hände der (römischen) Erpresser fallen', hinsichtlich der angegebenen Jahre voller Glaube kaum geschenkt zu werden braucht, so ergibt sie doch, daß R. Joḥanan mehrere Jahre als Lehrer in ʿArab gelebt hat. Dieses bestätigt auch der Bericht in der Baraitha in Berakh. 34[b], wonach R. Ḥanina b. Doßâ für den schwerkranken Sohn des R. Joḥanan b. Zakkai gebetet hat.[1] Wir wissen nämlich

---

גזירת הכתוב הוא, ועוד שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים, שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים. ועוד שאלתיו מאי לשון רפידים, ואמר לי רפידים שמה; wer dieser R. Ḥanina ist, der an R. Eliezer im großen, so eigentümlich bezeichneten Lehrhause Fragen richtet, ist nicht leicht zu ermitteln. Bacher, Agada der Tannaiten I 145, 7 meint, es sei Ḥanina b. Gamaliel, siehe weiter S. 318 ff. In Menaḥ. 53[b] 54[a]: תנו רבנן, אין מחמיצין בתפוחים. משום רבי חנינא בן גמליאל אמרו מחמיצין. רב כהנא מתני לה ברבי חנינא בן תרדיון, ist das Schwanken nur daraus zu erklären, daß die Quelle bloß R. Ḥanina hatte. Vgl. auch den in Berakh. 2[b] genannten R. Ḥanina.

[1] R. Ḥanina b. Doßâ gehörte zu jener Art galiläischer Lehrer, die nicht das Studium der Halacha kennzeichnete, sondern einerseits die strenge Beobachtung des Gesetzes, andererseits das wirksame Beten und die Wundertat; er gehörte nach Sotâ IX 15 zu den אנשי מעשה, den Männern der Tat. Seine Aussprüche in 'Abôth III 9: כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת. (10) הוא היה אומר כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכל שאין רות הבריות נוחה הימנו אין רוח המקום נוחה הימנו, nennen einige der Forderungen, die er an den Gelehrten und sicherlich auch an sich selbst

aus jer. Berakh. IV 7c 57, daß R. Ḥanina in ʿArab in der Nähe von Sepphoris gewohnt hat, somit in demselben Orte, der als langjähriger Wohnsitz des R. Joḥanan b. Zakkai genannt ist.[1] Auch davon, daß dieser sich in Tiberias aufgehalten hat, haben wir Kunde (Sabb. 34a, S. 94). Freilich über die Zeit dieser Vorfälle gibt auch die Weissagung Joḥanans nur soviel Aufschluß, daß damals Galiläa nicht von den Römern verwaltet wurde, also bei Agrippas II. Lebzeiten; es kann aber ebenso vor, als auch nach dem Jahre 70 gewesen sein. R. Ḥanina b. Doßâ gehörte auch schon der Tempelzeit an (Kohel. rab. Anfang), denn er kränkt sich, dem Heiligtum aus Armut nicht, wie seine anderen Mitbürger, etwas widmen zu können; er zieht aber doch nach Jerusalem. Es scheint mir das Wahrscheinlichste, daß R. Joḥanan b. Zakkai vor der Tempelzerstörung viele Jahre in ʿArab gelebt hat und erst dann nach Jerusalem gezogen ist; vielleicht zu derselben Zeit, als auch R. Ḥalafthâ sich dahin begab und dort noch R. Gamaliel lehrte. Es wäre daher auch nicht unwahrscheinlich, daß Josua b. Ḥananja, ein galiläischer Jünger, mit R. Joḥanan nach Jerusalem zog. Wir fanden Meister und Jünger in dem bereits erörterten Berichte über den vornehmen Priester in Ramath-bêth-ʿAnath (ʾAbôth di R. Nathan XII 28b, 2. Rez. XXVII 28b, S. 90) in Galiläa, in welchem R. Joḥanan seinen Jünger nach dem in der Nähe von Sikhni gelegenen Orte sendet, damit er den die levitische Reinheit beobachtenden Priester genauer kennen lerne. Für den Aufenthalt Josuas

---

stellte: strenge Frömmigkeit muß der Gelehrsamkeit voraufgehen, damit diese fest gegründet werde; religiöses Handeln muß überwiegen, damit die Gelehrsamkeit Bestand habe; die Menschen müssen an dem Gelehrten Gefallen finden, damit Gott an ihm Gefallen finde.

[1] Daß R. Ḥanina zu R. Joḥanan Thora lernen gegangen sei, wird entweder ein vom Berichterstatter ergänzter Zug oder dahin zu verstehen sein, daß er die Vorträge des gelehrten Kollegen besuchte. Da auch R. Gamaliel zu R. Ḥanina schickte, als sein Sohn erkrankte, ist die Frage wohl berechtigt, ob nicht Gamaliel I gemeint sei; wiewohl es ohne Schwierigkeit denkbar ist, daß R. Ḥanina noch um 100 gelebt hat. Aus ʿArab ist aus vorhadrianischer Zeit noch eine Nachricht erhalten in Toß. Gittin II 10: אמר רבי יהודה, מעשה בבן קראה שהיה כותב גטין בערב ובא מעשה לפני חכמים ופסלו, R. Jehuda erzählte: In ʿArab schrieb ein Mann namens ben-Karârâ Scheidebriefe in Vorrat und die Weisen, vor die die Sache gebracht wurde, erklärten solche Scheidebriefe für unbrauchbar. Im Klageliede des Eleazar Kalir איכה ישבה חבצלת für den 9. ʾÂbh, das auf Grund einer unbekannten Baraitha die galiläischen Wohnsitze der 24 Priesterabteilungen aufzählt (Jew. Quart. Review 1904, XVI 196 ff.), ist עָרב als Sitz der 19. Abteilung in I Chron. 24, 16, d. i. פתחיה genannt. Bekanntlich wird auch R. Joḥanan b. Zakkai für einen Ahroniden gehalten.

in Galiläa spricht auch Makhširin I 3: „R. Josua sagte im Namen des Abba Joßê חליקופרי aus Tibeʿin: Gibt es denn nach der Thora eine Flüssigkeit, die für Verunreinigung empfänglich macht, wenn man sie nicht mit Absicht auf den Gegenstand gießt?" Vielleicht stammte Josua aus Tibeʿin selbst, aus dem, wie wir gesehen, wahrscheinlich R. Ṣadok war, mit dem zusammen er als Zeuge über halachische Entscheidungen aus früherer Zeit in ʿEduj. VII 1—4 auftritt. Und in ʿEduj. VI 2—3 sagt er zusammen mit Neḥunjâ b. Elinathan aus Kefâr-haBabli, einem galiläischen Orte, aus, von dem wir bald sprechen werden.[1] Leider ermöglichen es unsere Quellen nicht, festzustellen, was R. Joḥanan b. Zakkai in Galiläa gelernt und was er in Jerusalem im Lehrhause der Hilleliten sich angeeignet hat; denn die Zahl seiner religionsgesetzlichen Sätze ist selbst dafür zu gering, um irgendein Urteil über seine Richtung in der Halacha zu ermöglichen.[2]

10. R. Joßê, der Galiläer, dessen Heimat ausdrücklich angegeben ist, ist auf seine ganz eigene Richtung noch nicht untersucht worden und dieses muß wegen des reichen, aber schwierigen Materials seiner Sätze einer besonderen Erörterung vorbehalten bleiben.[3] Bacher (I 352) sagt: „Das Auftreten eines aus Galiläa

---

[1] In דרך ארץ ed. Friedmann p. 7 ist der Bericht der Baraitha in Sabb. 127ᵇ über den Besuch des R. Josua bei einer Matrone, bei der alle Großen der Stadt sich einfanden, mit den Worten eingeleitet: ומעשה ברבי יהושע שהיה מהלך בשוקי של בבל והיו תלמידיו הולכין אחריו וראה מטרוניתא . . „ daß die Sache sich in der Stadt Babylon zutrug. Man könnte an Rom denken; aber vielleicht ist בבל nur verschrieben aus כבול, wie in Semaḥ. VIII: מעשה ביהודה והלל בני גמליאל שנכנסו לבן זכאי בבבל, (siehe Buber, Peßik. 169ᵇ, 41 und S. 324, 3), oder aus כפר הבבלי.

[2] Es ist sehr bezeichnend, daß außer den 11 Verordnungen des R. Joḥanan b. Zakkai in Roš haŠanâ 31ᵇ die wenigen halachischen Sätze desselben mit levitischer Reinheit sich befassen. So Sotâ V 2: אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא, wo er befürchtet, die Lehrer einer nahen Zeit würden einen mit dem dritten Grade der levitischen Unreinheit behafteten Brotlaib für rein erklären, weil kein biblischer Beleg dafür vorhanden ist, daß er noch unrein ist. Er war sonach streng in diesem Punkte. Kelim XVII 16 über die Empfänglichkeit der Bestandteile einer Wage, die man hohl angefertigt hat und die von unredlichen Leuten zu Betrügereien beim Kaufen und Verkaufen verwendet werden, für levitische Verunreinigung: ועל כולן אמר רבן יוחנן בן זכאי אוי לי אם אומר, אוי לי אם לא אומר, vgl. Toß. Kelim 2 VII 9; Toß. 'Ahil. XVI 8, Toß. Parâ X 2. Es ist auch beachtenswert, daß immer R. Josua und niemals R. Eliezer oder ein anderer Jünger des R. Joḥanan es ist, der die Sätze des Meisters überliefert oder mit ihm zusammen genannt wird.

[3] Vgl. Frankel, דרכי המשנה 125 ff., Brüll מבוא 125 ff., Weiß דור דור ודורשיו II 119 ff., Bacher, Agada der Tannaiten I 352 ff.

stammenden Jüngers in dem Lehrhause von Jabne war eine so vereinzelte Erscheinung, daß man Jose, der eines Tages aus der Reihe der Schüler disputierend den Meistern Tarphon und Akiba siegreiche Argumente entgegensetzte und von da an selbst den Meistern zugezählt wurde, nicht mit dem Namen des Vaters, sondern mit dem seiner Heimat bezeichnete." Zunächst sei kurz auf die Beziehungen des R. Joßê zu dem Lehrhause in Jamnia hingewiesen. Mit Ausnahme des von Bacher angeführten Berichtes aus Zebaḥ. 57^{a}, Sifrê Num. 118 p. 39^{a} [1] und eines zweiten in Sifrê Num. 124 p. 44^{a}, Toß. Mikw. VII 11, Sifrê zuttâ in Jalkut (I 761) zu Num. 19, 9 [2], der, wie es nach der ganzen Szenerie scheint, einen Vorfall vom selben Tage wie der erste vorführt, ist keine Andeutung dafür vorhanden, daß R. Joßê an den Lehrvorträgen in Jamnia teilgenommen und mit den Mitgliedern desselben verkehrt hat. Wir finden wohl in einer aramäischen Anekdote, daß er mit R. Eleazar b. ʿAzarja gemeinsamem Bibelstudium oblag (Genes. rab. 17, 3, vgl. jer. Kethub. XI 34^{b} 62 ff.). Und die Baraitha in Moëd kat. 28^{b} berichtet: Als die Söhne des R. Ismael starben, gingen vier Lehrer zu ihm, um ihn zu trösten: R. Tarfon, der Galiläer R. Joßê, R. Eleazar b. ʿAzarja und R. Akiba. Ebenso die Baraitha in Gittin 83^{a}, Toß. IX 1. 2, jer. IX 50^{a} 49, Sifrê Deut. 269: Nach dem Tode des R. Eliezer gingen vier Lehrer daran, dessen Meinung zu widerlegen: der Galiläer R. Joßê, R. Tarfon, R. Eleazar b. ʿAzarja und R. Akiba. Aber wo trafen diese Lehrer in der Regel zusammen? In Sifrê Deut. 41 p. 79^{b}, Kidduš. 40^{b} finden sich R. Tarfon, der Galiläer R. Joßê und R. Akiba im Hause des ʿArôd in Lydda [3] zusammen und fassen den bekannten Beschluß, daß das Studium der Thora wichtiger sei, als die religiöse Handlung. Fehlt auch hier R. Eleazar b. ʿAzarja, so ist es doch wahrscheinlich, daß der vierte sich den anderen drei angeschlossen hat und die Zusammenkünfte der vier Lehrer in Lydda stattgefunden haben. [4]

---

[1] וזו שאלה נשאלה לפני חכמים בכרם ביבנה, בכור לכמה נאכל . . . היה שם תלמיד אחד שבא לבית המדרש לפני חכמים תחלה ורבי יוסי הגלילי שמו.

[2] Toßiftha gibt Lydda als Schauplatz des Vorganges.

[3] Im Jalkut Deut. 861 steht בבית שערים בלוד, in Kidduš. בעליית בית נתזה בלוד, jer. Ḥagigâ I 76^{c} 46 בעליית בית ארים.

[4] Das merkwürdige Gespräch des R. Joßê mit ben-ʿAzzai über einen Punkt der levitischen Reinheitsvorschriften in Sifrâ 77^{c} 11: אמר לו רבי יוסי הגלילי שניהו. אמר לו אין שונים לחכם. אמר לו פרשיהו. אמר לו אין מפרשים להכם. חזר רבי יוסי הגלילי ופירשו, kann auch in Lydda stattgefunden haben, da ben-ʿAzzai der Schüler des in Lydda ansässigen R. Tarfon war, Toß. Berakh. IV 16, Bacher I 364, 4. Hierfür spricht auch der Umstand, daß Abba Joßê b. Doßai, der im Namen des R. Joßê tradiert, in Babhâ kammâ 13^{a} zu einer Kontroverse zwischen

Sonst ist keine Spur von seinen Lehrern oder Kollegen in Jamnia in den Sätzen zu finden, die er von diesen wiedergibt. Und nur im Namen des R. Joḥanan b. Nuri teilt er einen Ausspruch des R. Eliezer mit (Toß. ʿOrlâ I 8, Kidduš. 39^a), den R. Joßê b. Darmaßkith von ihm selbst überliefert; und auch in Menaḥ. 38^b einen Satz desselben R. Joḥanan b. Nuri;[1] dieser aber gehört nach Lydda (siehe S. 308). Nach dieser Stadt sehen wir den Galiläer R. Joßê ziehen, als er Berurjâ, die Tochter des R. Ḥanina b. Teradjon, fragt (Erub. 53^b), welcher Weg nach Lydda führe, und sie ihn mit den Worten zurechtweist: Närrischer Galiläer, haben denn die Weisen nicht gesagt: Sprich nicht zu viel mit einer Frau? Du hättest dich kürzer fassen können![2] Dort hörte von ihm den früher angeführten Satz Joßê b. Darmaßkith, den wir als Schüler des R. Eliezer auch in Jadaj. IV 3, Toß. II 16, Ḥagigâ 3^b in Lydda bei seinem Lehrer antreffen; und auch R. Jehuda, der im Namen des R. Joßê tradiert (jer. Berakh. II 4^b 3, VI 10^c 59), war Schüler des R. Tarfon in Lydda.[3] Hier und nicht in Jamnia hatte R. Joßê die große Anzahl von Kontroversen mit R. Akiba, die sich zumeist mit dem levitischen Reinheitsgesetze und mit Einzelheiten über die Opfer befassen; und da war auch R. Joḥanan b. Nuri. Vielleicht gehörte R. Joßê auch dem fünfgliederigen Kollegium an, von dem Toß. Mikw. VII 10[4] und Toß. Tohar. IX 14[5] berichten. Es scheint, daß er nicht lange oder nicht

---

R. Joßê und ben-ʿAzzai über Opfer sagt: לא כן אמר בן עזאי, somit auch diesen gehört zu haben scheint. Daß auch andere Lehrer anwesend waren, was im großen Lehrhause in Jamnia selbstverständlich ist, ist hier nicht anzunehmen; siehe weiter.

[1] Brüll, מבוא 126 meint, daß hier R. Joßê (b. Ḥalafthâ) zu lesen sei, der häufig im Namen des R. Joḥanan tradiert.

[2] Ich zweifle, daß es wirklich Berurjâ war, da sie als Tochter eines galiläischen Lehrers den R. Joßê nicht als Galiläer wird verhöhnt haben. Der als klug bekannten Berurjâ wurde auch diese kluge Bemerkung in den Mund gelegt.

[3] Es ist beachtenswert, daß über die Behandlung der Bücher der מינים in Toß. Sabb. XIII 5 R. Tarfon, der Galiläer R. Joßê und R. Ismael sich äußern, Lehrer, die in Lydda lehrten, wie R. Eliezer.

[4] היו בו שתי שערות בריסי עיניו מלמטה ונקבן והוציאן בריסי עיניו מלמעלה, זה היה מעשה ונמנו עליו חמשה זקנים בלוד וטמאוהו.

[5] גוזל שנפל לתוך הבור של גת, חשב עליו לאשפה טמא, ולכלב טהור, דברי רבי עקיבא. ורבי יוחנן בן נורי מטמא. זה היה מעשה ונמנו עליו חמשה זקנים וטמאוה. Wenn es demnach in Toß. Šebiʿith IV 21, Roš haŠanâ 15^a in der Baraitha heißt: אמר רבי יוסי, אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים שאתרוג כשעת לקיטתו למעשרות, und in ʿErub. III 4: אמר רבי יוסי, אבטולמוס העיד משום המשה זקנים על ספק ערוב שכשר, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Beschlüsse des Kollegiums in Lydda vorliegen. Da nun der Galiläer R. Joßê mit R. Akiba über den Zeitpunkt, nach welchem die Verzehntung

ununterbrochen in Judäa verblieb, sondern bald in die Heimat zurückkehrte. Denn wir sehen ihn in Tiberias über die rote Kuh, die er sowohl in Lydda, als auch bei seiner einmaligen Anwesenheit im Lehrhause in Jamnia behandeln hörte, eingehend sprechen und darüber mit dem uns bereits bekannten galiläischen Lehrer Simon b. Ḥanina (Toß. Kelim 1 IV 17) disputieren (Sifrê zuttâ in Jalkut zu Num. 19, 4, 761).[1] Auf seine Heimat nimmt er in einer Aufzählung der Feste Rücksicht, die durch Fleischmahle begangen wurden und zu denen er den Vortag des Versöhnungstages in Galiläa rechnet (Ḥullin V 4, Sifrâ 99c 10);[2] und auch in Toß. Babhâ kammâ VIII 18 (jer. bathrâ V 15a 39, vgl. Sifrê Deut. 355, 147b), wo es sich um das jedermann freie Fischen im Tiberiassee handelt.[3] In dem Orte, wo er lehrte, verhinderte er es nach der Baraitha in Ḥullin 116a nicht, daß man seiner eigenen, von nur wenigen gebilligten Ansicht in Ḥull. VIII 4 entsprechend das Fleisch von Geflügel in Milch kochte. In der Heimat wird ihn auch der Sepphorenser R. Joßê b. Ḥalafthâ gehört haben, der in seinem Namen in Toß. Makkôth V 11 tradiert; und vielleicht auch Abba Joßê b. Doßai, der von ihm einen Satz in Toß. Babhâ kammâ VII 21 über Opfer (siehe S. 334, 1) und einen anderen in Toß. Ta'anith II 6 übermittelt: Wer sich

---

von Gemüsearten zu erfolgen hat und der eben beim Ethrôgbaume strittig ist, eine Kontroverse hatte (Roš haŠanâ 14a, Sifrê Deut. 140), ist es sehr wahrscheinlich, daß R. Joßê, wie R. Akiba an der Abstimmung teilnahm. Vgl. noch Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 19, 21b, 763: העיד רבי חנינה משום חמשה זקנים שבאו מיהודה ואמרו, מי חטאת שעשו מצותן ונטמאו באב הטומאה מטמאין את הכהן ואת תרומתו.. Aus dieser Stelle in Verbindung mit Toß. Parâ X 1: מי חטאת ואפר חטאת המוקדשין בין טמאין בין טהורין מטמאין את הטהור לתרומה במגע ובמשא. רבי יוחנן בן נורי אומר, מי חטאת שנטמאו הרי הן כאפר מקלה, ergibt sich, daß R. Joḥanan b. Nuri zu dem Fünferkollegium in Lydda gehörte. Vgl. auch noch Mekhilthâ 17a: ועל זה נמנו רבותינו בלוד ואמרו אין חוצץ לטומאה, vgl. vorige Note.

[1] Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 19, 10b lautet nach dem vollständigen Texte im מדרש הגדול: והיתה לבני ישראל, בני ישראל מקבלין הזייה, אין הגוים מקבלין הזייה. אמרו, פעם אחת היה רבי אליעזר בן יעקב יושב ודורש בפרה בטבריה ורבי מאיר ורבי אלעזר בן שמוע יושבין שם. אמר רבי אליעזר בן יעקב, לכך נאמר והיתה לבני ישראל, בני ישראל מקבלין הזייה, אין הגוים מקבלין הזייה. R. Eliezer b. Jakob trug ebenfalls über die rote Kuh in Tiberias vor.

[2] בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט. . . ואלו הן, ערב יום טוב האחרון של חג וערב יום טוב הראשון של פסח וערב עצרת וערב ראש השנה, וכדברי רבי יוסי הגלילי אף ערב יום הכפורים בגליל.

[3] ואין השבטים צדין דגים מימה של טבריא מפני שהיא חלקו של נפתלי ולא עוד אלא שיתן לו מלא חבל לדרומה של ים שנאמר ים ודרום ירשה, דברי רבי יוסי הגלילי. רבי עקיבא אומר [ים] זה ימה של סופני. דרום זה ימה של טבריא. ירשה, זה הים הגדול, vgl. Kohut in Jew. Quarter. Review IV 690.

durch Schwur verpflichtet, am Freitag zu fasten, hat eitel geschworen.[1]

11. Hierher gehört eine Kontroverse des Galiläers R. Joßê mit R. Jehuda b. Betherâ und R. Jehuda b. Babhâ über das nicht näher bezeichnete Banngut, in Verbindung mit welcher wir auch die im galiläischen Volke herrschende Meinung betreffs desselben erfahren. In Sifrê Num. 117 p. 38^a heißt es nämlich:[2] „R. Joßê, der Galiläer, sagt: Nicht näher bezeichnetes Banngut gehört den Priestern nach Lev. 27, 21: Wie Bannfeld gehört es dem Priester als Eigentum; bannt aber der Bannende etwas ausdrücklich Gott, so gehört es dem Tempelschatze nach Lev. 27, 28. R. Jehuda b. Betherâ sagt: Nicht näher bezeichnetes Banngut gehört dem Tempelschatze nach Lev. 27, 28^b, dagegen das dem Priester ausdrücklich gewidmete demselben nach 21^b. R. Jehuda b. Babhâ sagt: Nicht näher bezeichnetes Banngut gehört den Priestern nach 21^b, dagegen das ausdrücklich Gott gewidmete dem Tempel nach 28^b. R. Simon sagt: Nicht näher bezeichnetes Banngut gehört Gott nach 28^b, ausdrücklich dem Priester gewidmetes diesem nach Num. 18, 14." Nun lesen wir in Nedar. II 4:[3] „Wenn jemand sich etwas versagt, indem er spricht: Dieses sei mir zum Genusse verboten wie Hebe, ohne diese näher zu bestimmen, so ist es ihm verboten, sagt R. Meir; R. Jehuda sagt: Nennt er Hebe, ohne sie näher zu bezeichnen, in Judäa, so

---

[1] Der Charakter des Freitages muß hiernach in Galiläa der eines Halbfeiertages gewesen sein; vgl. die Baraitha in Peßaḥ. 50^b: תניא, העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם. Dort wird auch erzählt, daß die Juden von Skythopolis seit alter Zeit am Freitag nicht von Tyrus nach Sidon gingen, von R. Joḥanan aber die Erlaubnis erlangen wollten, hiervon abzugehen, er aber diese ihnen mit dem Hinweis auf den Brauch ihrer Väter nicht erteilte.

[2] רבי יוסי הגלילי אומר, סתם חרמים לכהנים שנאמר כשדה החרם לכהן לו תהיה אחוזתו. או אפילו פירש לבדק הבית, תלמוד לומר, אך כל חרם אך חלק. רבי יהודה בן בתירא אומר, סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קודש קדשים הוא לײ. או אפילו פירש לכהנים, תלמוד לומר כשדה החרם לכהן. רבי יהודה בן בבא אומר, סתם חרמים לכהנים שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו. או אפילו פירש לשם, תלמוד לומר כל חרם קודש קדשים הוא לײ. רבי שמעון אומר, סתם חרמים לשמים שנאמר קודש קדשים הוא לײ. או אפילו פירש לכהן, תלמוד לומר כל חרם בישראל לך יהיה. In der Mischna ʿArakh. VIII 6 steht: רבי יהודה בן בתירא אומר, סתם חרמים לבדק הבית שנאמר כל חרם קודש קדשים הוא לײ. וחכמים אומרים, סתם חרמים לכהנים שנאמר כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו. Toß. ʿArakh. IV 32: סתם חרמים להדיוט ומפורש לגבוה שנאמר כל חרם קודש קדשים הוא לײ. Sifrâ 114^d רבי יהודה בן בתירא אומר, סתם חרמים לגבוה ומפורש להדיוט שנאמר כשדה החרם. XII 5: רבי יהודה בן בתירא אומר מניין שסתם חרמים לבדק הבית . . .

[3] הרי עלי כתרומה . . . סתם אסור דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר סתם תרומה ביהודה אסורה, בגליל מותרת שאין אנשי גליל מכירין את תרומת הלשכה. סתם חרמים ביהודה מותרין ובגליל אסורין שאין אנשי גליל מכירין את חרמי הכהנים. Vgl. Wellhausen, Einleitung in die Evangelien S. 54.

ist ihm der Gegenstand seines Gelübdes verboten, dagegen in Galiläa erlaubt, weil die Galiläer die Hebe aus den Šekeln im Tempel nicht kennen. Nennt er Banngut ohne nähere Bezeichnung, so ist ihm der Gegenstand des Gelübdes gestattet, aber in Galiläa verboten, denn die Galiläer kennen das Banngut der Priester nicht." Dieses ist aber nicht die Folge von Unwissenheit, sondern von bestehenden alten Bräuchen; der Begriff des חרם war nur in der einen, auch im biblischen Gesetze einzigen Bedeutung: ‚Gott geweiht', bekannt, wie תרומה als die dem Priester gehörige Hebe. Daß man etwas dem Priester als Banngut weihen könne, oder daß תרומה auch eine andere, als die dem Priester zuzuwendende Abgabe bezeichne, war nur in den Kreisen der in Jerusalem lebenden Lehrer und Pharisäer bekannt. Nun meldet aber R. Eleazar b. Ṣadok in Toß. Nedar. I 6, b. 19[b] unten:[1] Wer beim Geloben in Galiläa Banngut nennt, ohne es zu bezeichnen, dem wird der Gegenstand seines Gelübdes verboten, in Judäa bleibt dieser gestattet. Vergleicht man nun den Streit der älteren Lehrer, so sehen wir nach der übereinstimmenden Überlieferung in der Mischna und Toßiftha, im Sifrê und Sifrâ R. Jehuda b. Betherâ das nicht näher bestimmte Banngut als dem Tempel gehörig bezeichnen, dagegen R. Jehuda b. Babhâ und den Galiläer R. Joßê als dem Priester gewidmet. Aber alle kennen nebst dem Gott gewidmeten auch das dem Priester zugewendete Banngut, was der in Galiläa herrschenden tatsächlichen Volksauffassung widerspricht und sicherlich der in den Lehrhäusern vertretenen Gesetzesauslegung entspricht. Auffallend ist hierbei nur, daß R. Jehuda und R. Meir auf die Ansichten der angeführten drei Lehrer keine Rücksicht nehmen; denn R. Jehuda behandelt die Frage nach dem Leben, R. Meir stellt sich, wie in allem, auf den Standpunkt der Erschwerung.

R. Jehuda b. Babhâ, dessen Meinung mit der des Galiläers R. Joßê übereinstimmt, befand sich bei Ḥanina b. Teradjon, als die Kunde von der Hinrichtung Akibas zu demselben drang (Semaḥ. VIII), also in Sikhni. Er kann mit den in Toß. Kelim 3 II 2 genannten, in Sepphoris versammelten Lehrern, R. Ḥuṣpith, R. Ješebhabh, R. Ḥalafthâ und R. Joḥanan b. Nuri vor den Verfolgungen aus Jamnia oder Lydda nach Galiläa geflüchtet sein, wo ihn später zwischen Usâ und Šefâr-ʿAm die Lanzen der römischen Schergen durchbohrten (Synh. 14[a]). Aber, da nicht nur R. Ḥalafthâ, sondern auch R. Joḥanan b. Nuri, wie wir gleich sehen werden, Galiläer waren, ist wohl die Frage berechtigt, ob nicht auch R. Jehuda b. Babhâ aus Galilaä stammte. Dafür spricht auch Toß. Kelim 1 IV 17: R. Ḥalafthâ aus

---

[1] רבי אליעזר ברבי צדוק אומר, סתם חרמים בגליל אסורין וביהודה מותרין.

Kefâr-Ḥananja erzählte: Ich befragte über die Art der Reinigung eines unrein gewordenen, eingemauerten Ofens Simon b. Ḥananja, der die Frage dem Sohne des R. Ḥanina b. Teradjon vorlegte; dieser gab eine Auskunft, seine Schwester eine andere. Als dieses dem R. Jehuda b. Babhâ mitgeteilt wurde, sagte er: Die Tochter des R. Ḥananja hat richtiger geantwortet, als sein Sohn (oben S. 282). Es müßte dieses während der kurzen Zeit vorgefallen sein, die R. Jehuda als Flüchtling in Galiläa zugebracht hat; wie ja in der Tat scheint, daß Ḥananja b. Teradjon schon tot war, da die Frage nicht ihm selbst vorgelegt wurde. Aber R. Jehuda muß noch eine Zeit nach dem Ausbruche der Verfolgungen gelebt haben, da er nach Toß. Sotâ XV 9, Sabb. 62[b] als Zeichen der Trauer über das hereingebrochene Unglück Judäas die Verwendung feiner Öle seitens der Braut verbot, aber hierfür bei den Lehrern keine Zustimmung fand.[1] Auffallend ist es jedoch, wenn er kein Galiläer war, daß die von ihm unmittelbar vor seinem Tode ordinierten Jünger, Joßê b. Ḥalafthâ, Jehuda b. Ilai, Simon b. Joḥai und Eleazar b. Šammuʿa, alle Galiläer waren. Wir sehen in Jamnia ihn allein den Satz vertreten, daß man eine Frau auf Grund der Aussage nur eines Zeugen für eine Witwe erklären darf (Jebham. XVI 7), und über das Vorgehen in fünf religionsgesetzlichen Punkten allein als Zeugen aussagen (ʿEduj. VI 1)[2] und zusammen mit Jehuda, dem Priester, in einem sechsten Punkte (ʿEduj. VIII 2), wie wir das gleiche bei R. Josua b. Ḥananja, gleichfalls einem Galiläer, wahrgenommen haben. In ʿErub. II 4. 5 nimmt er an einer Kontroverse über den ʿErûb teil, an der Akiba, Eliezer und Ḥananja beteiligt waren (oben S. 296 ff.). Auch praktische Fälle über levitisch verunreinigten Wein wurden ihm zur Entscheidung vorgelegt (Toß. Tebûl jôm II 5), wobei er das gleiche Maß der erlaubten Frucht forderte, wie bei der Vermischung von Früchten noch junger, verbotener Pflanzungen (Toß. Terum. V 10). Er ist noch in einem Berichte gelegentlich erwähnt, der geeignet wäre, über seinen Wohnort und das Lehrhaus, das er besuchte, Aufschluß zu geben, der aber gerade in diesen Einzelheiten ganz unbestimmt lautet (Toß. Beṣâ II 6, b. 21[a], Mekhilthâ R. Simon 17): Simon aus Teman kam am Abend des Festes nicht ins Lehrhaus; am Abend traf ihn R. Jehuda b. Babhâ und fragte nach dem Grunde seines gestrigen Fernbleibens. Simon antwortete: Ich hatte eine verdienstliche Tat zu vollführen;

---

[1] אף על פוליימון גזר רבי יהודה בן בבא ולא הודו לו. Beachte das Fremdwort, das für den galiläischen Ursprung des R. Jehuda spricht, vgl. S. 15, 2.

[2] Eherechtliche Fragen scheinen ihn besonders beschäftigt zu haben, wie seine Aussagen und Toß. Jebham. XIII 5 zeigen.

es kam nämlich eine Truppe Soldaten in die Stadt und ich fürchtete, daß sie der Bevölkerung Schaden zufügen könnte, weshalb ich ein Kalb für sie schlachtete und zubereitete. Da erwiderte R. Jehuda b. Babhâ: Ich weiß nicht, ob du dir nicht ebensoviel geschadet, wie genützt hast; denn die Weisen sagen: Man darf am Festtage weder für Nichtjuden, noch für seine Hunde etwas zubereiten.

12. R. Joḥanan b. Nuri, den wir im regen Verkehre mit R. Ḥalafthâ in Sepphoris und in Beziehung zum Galiläer R. Joßê[1] sahen, ist ein Schüler des R. Eliezer (Toß. Kelim 1 VI 3, Sifrâ 54b 11); und R. Joßê b. Ḥalafthâ ist es, der an dieser Stelle ihm persönlich etwas entgegenhält, wie er der einzige ist, der über ihn aus eigenem Verkehre berichtet, da er ihn bei seinem Vater gesehen hat. So erzählt er in Toß. Jebham. X 3: Ein Mann aus Kefâr-Menori stieg aufs Dach, stürzte, verletzte sich eine Hode, wohnte dann seiner Frau bei und starb; da fragten die Leute den R. Joḥanan, ob die Frau zur Schwagerehe geeignet sei? Er antwortete: Statt daß ihr mich wegen der Schwagerehe befraget, fraget mich, ob die Frau Priesterhebe essen darf, da sie für einen Ahroniden zur Ehe untauglich wurde und auch Priesterhebe nicht essen darf.[2] Ferner erzählt R. Joßê in

---

[1] In der Baraitha in Menaḥ. 38b: תניא, רבי יצחק אומר משום רבי נתן שאמר משום רבי יוסי הגלילי שאמר משום רבי יוחנן בן נורי אין לו תכלת מטיל לבן, tradiert R. Joßê, der Galiläer, im Namen des R. Joḥanan b. Nuri und auch da könnte nach Brüll מבוא 126 R. Joßê (b. Ḥalafthâ) ursprünglich gemeint sein. Interessant ist die Reihe der Tradenten: R: Jiṣḥak finden wir in Menaḥ. 30b neben R. Jehuda, R. Joßê und Simon ,שזורי er gehörte somit dem Lehrerkreise in Ušâ an. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß er von R. Nathan, der gleichfalls ein Mitglied des Lehrhauses in Ušâ war, einen Satz überliefert. Nun ist bekanntlich נתן sehr oft aus Jonathan verschrieben (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 398, 2), was möglicherweise auch hier der Fall ist, so daß Jonathan von R. Joßê tradieren würde. Auch dieses ist jedoch kaum wahrscheinlich, weil wir die Schüler des R. Ismael niemals in Lydda erwähnt finden. Da aber R. Jiṣḥak im Namen des R. Eliezer überliefert (Toß. Terum. I 1, II 5), muß er in Lydda gewesen sein; freilich gibt es einen R. Jiṣḥak im Süden, der nicht mit dem jüngeren Tannaiten identisch sein kann. Vgl. Halevy דורות הראשונים II 199 ff. Es sei noch auf Toß. Babhâ kammâ IX 31, Sabb. 105b hingewiesen: רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי חילפאי בן אגרא שאמר משום רבי יוחנן בן נורי, מתליש בשערו מקרע את כסותו משבר את כליו מפזר את מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה, שאילו אמר לו יצרו לך ועבוד עבודה זרה היה עובד שכך הוא עבודתו של יצר הרע, wo Ḥilfai ein galiläischer Lehrer ist (siehe oben S. 92, 3). Wenn R. Jehuda b. Ilai in Toß. Mikw. VI 24 einen Ausspruch des R. Joḥanan b. Nuri mitteilt, so kann er ihn ebenso in Lydda, wie in Galiläa gehört haben; das erste scheint wahrscheinlicher.

[2] Der Ort, den wir noch berühren werden, lag in Galiläa. Es ist beachtenswert, daß es sich in der Frage um einen Ahroniden handelt, was, wie bereits öfter hervorgehoben wurde, aus der großen Zahl von Ahroniden in Galiläa sich erklärt.

Toß. Kelim 3 II 2, daß R. Joḥanan mit R. Ḥuṣpith, R. Ješebhabh und R. Ḥalafthâ in Sepphoris im Hause des R. Eliezer b. ʿAzarja חרש in einer ihnen vorgelegten Frage über levitische Reinheit entschied; in Kethub. I 10: Ein junges Mädchen begab sich zur Quelle, um Wasser zu schöpfen, und wurde dort vergewaltigt; da sagte R. Joḥanan b. Nuri: Wenn die größere Zahl der Männer in der Stadt makellosen Ursprungs sind, darf das Mädchen einen Ahroniden heiraten. Der Ort des Vorfalles ist zwar in der Mischna nicht genannt, aber in jer. Kethub. I 25ᵈ 37, b. 14ᵇ 15ᵃ bemerkt Rabh, daß sich derselbe an der Quelle von Sepphoris zugetragen hat. In Toß. Megillâ II 2 meldet R. Joßê, daß R. Joḥanan b. Nuri in Sepphoris die Estherrolle bei Nacht gelesen, und in Toß. Šebiʿith IV 13, daß er hier eine Entscheidung betreffs des Brachjahres abgegeben hat (S. 219, 2). Da dieses am Ausgange eines Brachjahres zwischen 130—140 sich zugetragen haben dürfte und die Brachjahre ziemlich genau bekannt sind (vgl. Schürer I 35 ff.), so war es, von 69/70 gerechnet, entweder 132/3 oder 139/40. Ein anderer Lehrer, den wir vor der hadrianischen Verfolgungszeit bei R. Josua in Pekiʿin in Judäa auf dem Wege von Jamnia nach Lydda antreffen (Toß. Sotâ VII 9, jer. Ḥagigâ I Anfang 75ᵈ, b. 3ᵃ) und der später dem Kollegium in Ušâ angehört hat, R. Joḥanan b. Berokâ sucht, wie sein Sohn in Toß. Terum. VII 14 berichtet, R. Joḥanan b. Nuri in Bêth-Šeʿarim in Galiläa auf.[1] Ebenso besucht ihn R. Josua b. Karḥâ, ein galiläischer Lehrer derselben Zeit, in גניגר und trifft ihn unter Bäumen sitzen, die durch ein Dach bildende Weinreben verbunden waren (jer. Kil'aj. IV 29ᵇ 30, b. ʿErub. 11ᵇ). Daß er schon in den Lehrhäusern von Judäa eine nicht unbedeutende Persönlichkeit war, erhellt aus Roš haŠanâ II 8: „Als zwei Männer kamen und meldeten, daß sie den Neumond morgens im Osten und abends im Westen gesehen haben, erklärte R. Joḥanan b. Nuri, daß es falsche Zeugen seien; als dieselben nach Jamnia kamen, nahm sie R. Gamaliel als Zeugen an."[2] Wir erfahren

---

[1] Dort besuchten ihn nach Toß. Sukkâ II 2 am Laubhüttenfeste R. Eleazar b. Ṣadok und Rabbi; vgl. jedoch jer. Synh. VII 24ᵇ 63. In jer. Terum. VIII 46ᵃ 4 besuchte R. Joḥanan b. Nuri den R. Joḥanan b. Berokâ.

[2] Es wird nicht berichtet, daß R. Gamaliel gegen R. Joḥanan etwas unternommen hat; dieses ließe darauf schließen, daß er der Äußerung kein besonderes Gewicht beigelegt hat. Denn daselbst wird ferner erzählt, daß R. Doßâ b. Harkinas Zeugen, auf deren Aussage über das Sichtbarwerden des Neumondes R. Gamaliel den Neumondstag bestimmt hatte, für falsch erklärte; R. Josua stimmte ihm zu. Da zwang R. Gamaliel den R. Josua, an dem Tage, auf den nach der Berechnung des R. Josua der Versöhnungstag fiel, vor ihm, wie an einem gewöhnlichen Tage, mit Stock und Geld-

hieraus, daß R. Joḥanan nicht in Jamnia wohnte; er gehörte, wie wir bereits gesehen, dem Lehrhause in Lydda an und hatte dort mit R. Akiba zahlreiche Auseinandersetzungen über das levitische Reinheitsgesetz und andere den Tempel und die Opfer betreffenden Fragen. Auch eine liturgische Einzelheit betreffend die Stellung der מלכיות-Benediktion innerhalb des Hauptgebetes am Neujahrstage bildete den Gegenstand ihres Streites (Roš haŠanâ IV 5), der für die Anerkennung Joḥanans lehrreich ist. Dieser erklärte, der einzuschaltende Satz sei mit der dritten Benediktion zu verbinden und es sei nachher der Šofar nicht zu blasen, dieses habe erst nach der das Fest feiernden vierten stattzufinden. R. Akiba widerlegte diese Meinung und sagte, die מלכיות gehörten in die vierte Benediktion. Nun meldet die Baraitha in Roš haŠanâ 32[a], jer. IV 59[c] 9, Toß. IV 5, Sifrâ 101[d] 5: Als das Bêth-din in Ušâ (zum ersten Male) den Neujahrstag heiligte, trat R. Joḥanan b. Berokâ (nach jer. sein Sohn R. Ismael) als Vorbeter vor die Thoralade in Anwesenheit des R. Simon b. Gamaliel und trug das Gebet gemäß der Ansicht des R. Joḥanan b. Nuri vor; R. Simon b. Gamaliel bemerkte, daß in Jamnia nicht diese Form üblich war. Am zweiten Festtage betete R. Ḥanina, der Sohn des Galiläers R. Joßê, vor und befolgte im Gebete die Meinung des R. Akiba; R. Simon b. Gamaliel bemerkte, daß in Jamnia diese Form üblich war. Hierzu vermerkt Toß. Roš haŠanâ IV 4, daß an Orten, wo die Meinung des R. Akiba betätigt wird, dieses ohne weiteres geschehen dürfe. Schon diese Bemerkung zeigt, daß in den Synagogen, die die Toßiftha im Auge hat, die Ansicht des R. Joḥanan b. Nuri die allgemein giltige war, ohne daß hierüber sonst etwas verlautete. Aber jer. Roš haŠanâ IV 59[c] 8 sagt ausdrücklich: „In Judäa betet man nach R. Akiba, in Galiläa nach R. Joḥanan b. Nuri;" die Toßiftha gibt eben die galiläischen Zustände wieder. Daß der Sohn des Galiläers R. Joßê als Vorbeter sich nach R. Akiba richtete, spricht nicht dagegen, da er es nur aus Rücksicht auf den im Lehrhause im Jamnia befolgten Brauch getan hat.

b. Die Ansicht des R. Joḥanan b. Nuri gegenüber R. Akiba dürfte nicht bloß eine persönliche gewesen sein, sondern der eigenen

beutel zu erscheinen. Man beachte jedoch, daß der Patriarch nicht gegen R. Doßâ b. Harkinas in dieser Weise vorgeht, der sich erst über die Zeugen ausgesprochen hatte, sondern gegen R. Josua. Dieses hat nicht bloß in seiner Rücksicht auf das hohe Alter des R. Doßâ und dessen Reichtum seinen Grund, sondern auch darin, daß R. Josua Mitglied des Lehrhauses in Jamnia war, vielleicht auch des Bêth-din, das den Neumondstag festgesetzt hat, während R. Doßâ als entschiedener Schammait dem Lehrhause fernblieb, oder dem Kollegium in Lydda angehörte; das gleiche gilt von R. Joḥanan b. Nuri.

Richtung seiner Schule angehören. Dieses erhellt deutlicher aus der Baraitha in Gittin 89ᵃ oben, wo R. Akiba sagt, der Mann müsse seine Frau entlassen, wenn Frauen, die im Mondschein spinnen, über sie Nachteiliges sagen. Hierauf bemerkt nun R. Joḥanan b. Nuri: Wenn du so vorgehst, bleibt keine Tochter Abrahams bei ihrem Manne, während die Thora sagt: ‚Wenn der Mann eine Schande an ihr gefunden hat,' und der gleiche Ausdruck דבר in Deut. 19, 15 lehrt, daß nur im Falle erwiesener Tatsachen vorgegangen werden darf. Diese Stellungnahme des R. Joḥanan gegen die Scheidung auf Verdachtsgründe hin ist ein Zug der schammaitischen Lehrmeinung.[1] In Jebham. 14ᵇ, jer. I 3ᵃ 44, Toß. I 9[2] macht R. Joḥanan b. Nuri als maßgebender Lehrer einen Vermittlungsvorschlag in der zwischen den Schammaiten und Hilleliten strittigen Frage über die Zulässigkeit der Vollziehung der Schwagerehe, im Falle eine der Frauen des Verstorbenen wegen zu naher Blutsverwandtschaft vom Bruder nicht geehelicht werden darf; aber die Sache konnte nicht erledigt werden, weil Unheil hereinbrach. In einer Baraitha in 'Erub. 41ᵃ heißt es: „R. Gamaliel sagt: Man setze ein öffentliches Fasten nicht auf den Neumondstag, auf Ḥanuckâ und Purim an; hat aber ein solches bereits früher begonnen, unterbreche man es an den genannten Freudentagen nicht. Nach dem Tode des R. Gamaliel wollte R. Josua dessen Ansicht als unrichtig erweisen. Da erhob sich R. Joḥanan b. Nuri und sagte: Ich bin der Meinung, daß der Körper dem Kopfe zu folgen habe; solange R. Gamaliel lebte, haben wir seine Ansicht als Gesetz anerkannt und nun willst du seine Worte zunichte machen? Nein, Josua, niemand wird auf dich hören, nachdem die Sache einmal entschieden ward. Und niemand erhob dagegen Einspruch."

---

[1] Weiß in דור דור ודורשיו II 118 verweist auf Tebûl jôm II 5, Toß. II 2, wo R. Joḥanan nach den Schammaiten entscheidet; es handelt sich um die levitische Verunreinigung der Priesterhebe durch den טבול יום.

[2] תא שמע, דאמר רבי יוחנן בן נורי היאך הלכה זו רווחת בישראל. נעשה כדברי בית שמאי הוולד ממזר לדברי בית הלל, נעשה כדברי בית הלל הוולד פגום לדברי בית שמאי, בואו ונתקן להן לצרות שיהו הולצות ולא מתיבמות. לא הספיקו לגמור את הדבר עד שנטרפה השעה. אמר לו רבן שמעון בן גמליאל מה נעשה להן לצרות הראשונות. Aus dem letzten Satze scheint, daß R. Joḥanan mit R. Simon b. Gamaliel verhandelte, die Sache sonach nach Ušâ gehört. Aber נטרפה השעה weist auf den Ausbruch des bar-Kochbakrieges oder der hadrianischen Religionsverfolgung hin, so daß die Erörterung schon vorher stattgefunden haben muß. In der Tat hat jer. den letzten Satz mit folgendem Wortlaute: תני, לא הספיקו להתקין עד שנטרפה השעה. אמר רבן שמעון בן גמליאל, ואם כן מה נעשה לצרות הראשונות שנישאו, ebenso Toß. I 10, was dahin zu verstehen ist, daß die Frage nach der Neuordnung der Verhältnisse in Ušâ wieder verhandelt wurde und R. Simon b. Gamaliel damals zu dem unerledigt vorliegenden Vorschlage des R. Joḥanan dieses bemerkte.

Die Verteidigung der einmal getroffenen Entscheidung des R. Gamaliel seitens des R. Joḥanan läßt vermuten, daß diese ganz im Sinne des R. Joḥanan war, dagegen R. Josua sich ihr nur gezwungen gefügt hatte. Auch dieses läßt einen Streit zwischen den Schammaiten und Hilleliten vermuten, in welchem R. Gamaliel, wie öfter, im Sinne der Schammaiten entschieden hatte.[1] Jedenfalls sprechen diese Wahrnehmungen für die Zugehörigkeit des R. Joḥanan b. Nuri zur schammaitischen Richtung in Lydda.[2] Daß er ein Galiläer war, zeigen seine

---

[1] Die Frage wird in Toß. Ta'anith II 5, jer. II 66ª 44 an einem praktischen Vorfalle erläutert, aber für mich nicht klarer: מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד, על רבי אליעזר וסיפר, על רבי יהושע ורחץ. אמר להן רבי יהושע, צאו והתענו על מה שהתעניתם. כל זמן שהיה רבן גמליאל קיים היתה הלכה נוהגת כדבריו, לאחר פטירתו של רבן גמליאל ביקש רבי יהושע לבטל את דבריו. עמד רבי יוחנן בן נורי על רגליו . ., Einmal ordnete man in Lydda ein öffentliches Fasten am Ḥanuckâfeste an; da ging R. Eliezer und ließ sich das Haar schneiden und R. Josua ging baden. R. Josua sagte noch zu den Lyddensern: Fastet dafür, daß ihr gefastet habet. Wer der Urheber der Fastenverfügung in Lydda war, ist nicht angegeben; und da sowohl R. Eliezer als auch R. Josua gegen die Verordnung sich auflehnen, ist auch die darin ausgedrückte Richtung nicht zu ermitteln. Man könnte nach dem Zusammenhange an R. Gamaliel denken, der gestattet, ein begonnenes Fasten auch an Ḥanuckâ fortzusetzen, — denn von der Fortsetzung ist auch in Lydda die Rede, — oder an R. Joḥanan b. Nuri oder an den maßgebenden Lehrer von Lydda, R. Tarfon. Daß R. Joḥanan b. Nuri hier in religionsgesetzlichen Fragen entschied, ist aus der Baraitha in Bekhor. 40ª, Toß. IV 8 mit hoher Wahrscheinlichkeit festzustellen, wo er mit R. Akiba in einem praktischen Falle in Konflikt gerät: תניא. אמר רבי יוסי, מעשה בפרן של בית מנחם שמיעך ולא יצאת, ונשחטה ונמצאת דבוקה בכסלים והתיר רבי עקיבא ואסר רבי יוחנן בן נורי. אמר לו רבי עקיבא לרבי יוחנן בן נורי, עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל. אמר לו רבי יוחנן בן נורי לרבי עקיבא, עד מתי אתה מאכיל ישראל נבלות. Der strengere ist R. Joḥanan, der verbietet, das Tier zu genießen, weshalb ihm R. Akiba zuruft: Wie lange noch wirst du jüdisches Gut vernichten? (Toß. hat allerdings וכשנאמרו דברים לפני רבי יוחנן בן נורי, keine Unterredung.) Die hier als Eigentümerin des Tieres genannte Familie Menaḥem ist in Synh. 33ª in der aus Bekhor. IV 4 angezogenen Mischna angeführt und da ist es R. Tarfon, der es verbietet, die Kuh zu essen; somit wohnt die Familie in Lydda. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Frage dann ins Lehrhaus von Jamnia gebracht und anders entschieden wird. Vgl. zu Synh. 33ª auch Rabbinowicz.

[2] Die oft angeführte Stelle in Sifrê Deut. 16 nennt R. Joḥanan b. Nuri im Besitze irgend eines Amtes im Lehrhause von Jamnia: מעשה ברבי יוחנן בן נורי ורבי אלעזר בן חסמא שהושיבן רבן גמליאל בישיבה ולא הרגישו בהם התלמידים. לעת ערב הלכו וישבו אצל התלמידים . . . נכנס ומצא את רבי יוחנן בן נורי ואת רבי אלעזר בן חסמא שישבו להם אצל התלמידים. אמר להם, רבי יוחנן בן נורי ורבי אלעזר בן חסמא הודעתם לצבור שאתם מבקשים לעשות שררות על הצבור, לשעבר הייתם ברשות עצמיכם, מכאן ואילך אתם עבדים ומשועבדים לצבור. Trotz häufiger Verwendung und Erklärung ist der Bericht wegen der nicht klaren Verhältnisse im Lehrhause nicht ganz verständlich. Denn הושיב בישיבה bedeutet: jemand zum stimmberechtigten Mitgliede des Lehrhauses machen (S. 7, Note 1). Auch im Parallelberichte in Horaj. 10ª unten, wo R. Josua

oben (S. 278 ff.) angeführten Äußerungen gegenüber R. Ḥalafthâ in Sepphoris, in denen er bei Lebzeiten des R. Akiba von dessen Ansichten über Einzelheiten des levitischen Reinheitsgesetzes und andere Punkte und von seinen eigenen, R. Akiba widersprechenden erzählt. Daß er bloß R. Akiba nennt, zeigt deutlich, wie oben erwähnt wurde, daß es sich um den Kampf handelt, den Akiba gegen die Schule in Lydda und die Herrschaft der Schammaiten unternahm und den er anfangs in Lydda gegen R. Eliezer, R. Joḥanan b. Nuri und R. Tarfon, später bis zur Entscheidung gegen R. Gamaliel und dessen Anhang im großen Lehrhause in Jamnia geführt hat.[1]

13. Hier ist noch mit Bezug auf Lydda auf eine besondere Form des geistigen Verkehres zwischen Galiläa und den Lehrhäusern in Judäa kurz hinzuweisen; ich meine die Reisen der Häupter der Schulen von Lydda und Jamnia nach Galiläa. So erzählt R. Jehuda[2] in Toß. Terum. II 13, daß der Synagogarch von Ekdippa an den von Ort zu Ort ziehenden R. Gamaliel eine Frage betreffs der Beobachtung des Gesetzes über neue Pflanzungen richtete, und in Toß. Peßaḥ. I 27, jer. ʿAbodâ zarâ I 40ª 53, b. ʿErub 64ᵇ, daß R. Gamaliel auf dem Wege von Akko nach Ekdippa angegangen

---

den R. Gamaliel auf die große Gelehrsamkeit und die Armut des R. Joḥanan b. Nuri und des R. Eleazar Ḥismâ aufmerksam macht und R. Gamaliel נתן דעתו להושיבם בראש, ist nach dem das gleiche bedeutenden Ausdrucke von der Ernennung zum Mitgliede des Lehrhauses die Rede. Aber wie wird dieses Amt zu einem über die Gemeinde? Und wie wird hierdurch ihre Not behoben? Bekamen die Mitglieder einen Beitrag zu ihrer Erhaltung? Die Jünger, die auf die beiden Lehrer nicht achten, sind nichtordinierte Lehrer, die vor dem Lehrer sitzen, während die Ordinierten hinter ihm ihre Plätze haben; sobald sich aber die Ordinierten unter die Nichtordinierten setzen, ist es ausgeschlossen, daß man sie nicht beachte. In Sifrê Deut. 1 p. 64ª, Sifrâ 89ᵇ 9 heißt es nun ausdrücklich: אמר רבי יוחנן, מעידני עלי שמים וארץ שיותר מחמשה פעמים נתקנתר עלי רבי עקיבא לפני רבן גמליאל ביבנה שהייתי קובלני עליו והיה מקנתרו ויודע אני בו שהיה מוסיף בי אהבה לקיים מה שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך, daß R. Joḥanan b. Nuri in Jamnia bei R. Gamaliel über R. Akiba öfter Klage geführt hat und der Patriarch diesen zurechtwies (Bacher, Agada der Tannaiten I 367, 1). Aber dieses kann unmöglich zu der Zeit sich zugetragen haben, als R. Akiba zu den Großen des Lehrhauses gehörte; damals war auch R. Joḥanan b. Nuri keine unbekannte Persönlichkeit mehr. Es kann nur in der allerersten Zeit gewesen sein, als Joḥanan und Akiba nach Jamnia kamen, um aber bald nach Lydda zu ziehen.

[1] Interessant ist, daß, als ein Sohn des R. Akiba starb, sich auch die Galiläer an dessen Leichenbegängnisse beteiligten, Semaḥ. VIII, Moëd kat. 21ᵇ.

[2] Der Vater des R. Jehuda war mit R. Gamaliel auf dieser Reise, wie die nächstfolgende Stelle zeigt: ‚R. Gamaliel und R. Ilai waren auf dem Wege von Akko nach Ekdippa‘; daher kennt R. Jehuda die Einzelheiten.

wurde, ein Gelübde zu lösen.[1] In Tiberias liest dieser im Hause des Joḥanan הנזוף eine Übersetzung des Buches Hiob (Sabb. 115ᵃ, Toß. XIII 2), wo ihn R. Ḥalafthâ aufsucht (S. 277). In ʿErub. X 10 erzählt R. Eleazar, daß in der Synagoge von Tiberias die Handhabung eines Riegels mit einem Verschluß am Kopfe am Sabbath für erlaubt galt, bis R. Gamaliel und die Gelehrten kamen und dieselbe verboten (S. 287, 2). In Derekh'ereṣ l, Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 631 richtete Joßê b. Taddai aus Tiberias an R. Gamaliel eine Frage, durch die er die hermeneutische Regel des קול וחומר verhöhnte. In Sepphoris wurde ihm folgender Fall vorgetragen: Drei von vier Schwestern in Sepphoris hatten jede ihren ersten Sohn beschnitten und die drei Kinder starben; da fragte man ihn nun, ob die vierte ihren Sohn beschneiden solle, und er antwortete: Sie beschneide ihn nicht (Toß. Sabb. XV 8). Auf ihn und seine gelehrten Begleiter, die wir in Tiberias trafen, bezieht sich auch die Meldung des R. Jehuda in ʿErub. VIII 8: In Sepphoris entnahm man am Sabbath der Wasserleitung, die von 'Arbêl kam, Wasser auf Grund der Erlaubnis der Gelehrten (זקנים). Der Zweck dieser Reise ist nirgends angegeben; es ist zu vermuten, daß sich R. Gamaliel mit seinen Kollegen über den Stand der Gemeinden in Palästina unterrichten und dort das religiöse Leben, das durch die Zerstörung des Tempels und die Kriege eine Unterbrechung erfahren und vielleicht auch den Halt verloren hatte, kräftigen und ordnen wollte. Es ist zu bedauern, daß sich über seine Wahrnehmungen keine weiteren Nachrichten erhalten haben. Daß er durch seinen Aufenthalt in den verschiedenen Gemeinden auf die Gestaltung und Übung des Religionsgesetzes Einfluß genommen hat, ist wohl selbstverständlich.

---

[1] Ob die in Toß. Dammai V 24 berichtete Reise des R. Gamaliel an die samaritanische Grenze, an der unter anderen Lehrern auch R. Akiba teilnahm, wie an der nach Jericho (Toß. Berakh. IV 15), und die nach Kefâr-ʿUthni führte (Toß. Gittin I 4: אמר רבי יהודה, מעשה שהביאו לפני רבן גמליאל בכפר עותני גט אשה וחתומין עליו עדי כותים והכשירו, R. Jehuda erzählte: Man brachte vor R. Gamaliel in Kefâr-ʿUthni einen Scheidebrief, der die Unterschriften samaritanischer Zeugen aufwies, und R. Gamaliel erklärte ihn für giltig; darnach Gittin I 5), mit der an die Meeresküste identisch ist, kann füglich bezweifelt werden, da jene durch das Innere des Landes führte. Allerdings könnte er von der samaritanischen Grenze an die Küste gezogen sein. In Akko setzte sich R. Gamaliel am Sabbath (auf dem Markte) auf den Sessel eines Heiden, was bei den dortigen Juden Anstoß erregte (Toß. Moëd kat. II 15, jer. Peßaḥ. IV 30ᵈ 12, b. 51ᵃ); er badet dort im Bade der Aphrodite (ʿAbodâ zarâ III 4) und trinkt den Wein eines Juden aus dem Schlauche eines Nichtjuden (ʿAbodâ zarâ 32ᵃ, vgl. jedoch Toß. IV 9).

Von R. Eliezer, dem Schwager und geistigen Gegner des R. Gamaliel, wissen wir, daß er in Sepphoris war und mit dem Mîn Jakob aus Kefâr-Sekhanjâ oder Sikhnin auf dem Markte zusammentraf, der ihm im Namen Jesuʿas b. Panterâ etwas mitteilte und ihm damit ein Vergnügen bereitete (Toß. Ḥull. II 24, ʿAbodâ zarâ 16^b 17^a).[1] In Toß. ʿErub I 2, b. 11^b 12^a, jer. Sabb. I 18^d 74 wird erzählt: R. Eliezer kam zu Josef b. Pirâ[2] nach 'Abelîn und bemerkte bei ihm einen Straßeneingang, der für den Sabbath nur durch eine Latte abgeschlossen war. Er sagte ihm: Mache zwei Latten; Josef entgegnete: Meinst du, ich soll den Eingang ganz abschließen? R. Eliezer antwortete: Mag er dadurch ganz versperrt sein, was tut es?" Eine Baraitha in Sukkâ 28^a berichtet: „R. Eliezer verbrachte einen Sabbath in Obergaliläa und man befragte ihn über 30 Sätze betreffend die Vorschriften über die Laubhütte; auf 12 gab er die Antwort: Ich habe (darüber von meinem Lehrer einen Satz) vernommen, auf 18 antwortete er: Ich habe keinen vernommen; (R. Joßê b. R. Jehuda gibt die Zahlen umgekehrt an). Da fragte man ihn: Gründen sich alle deine Antworten auf Überlieferungen? Er bejahte dieses." Es liegt nahe, daß damals gerade das Laubhüttenfest gefeiert wurde und ihm deshalb so viele

---

[1] Er selbst erzählt es: אמר לי, כתוב בתורתכם לא תביא אתנן זונה וגומר, מהו לעשות הימנו בית הכסא לכהן גדול. ולא אמרתי לו כלום. אמר לי, כך לימדני, כי מאתנן זונה קיבצה ועד אתנן זונה ישובו, ממקום הטנופת באו, למקום הטנופת ילכו. Es scheint ein halachischer Satz bestanden zu haben, daß solches Geld zu Zwecken, die nicht unmittelbar mit dem Heiligtum in Berührung standen, verwendet werden dürfe; denn בית יי in Deut. 23, 19 wörtlich genommen gestattet z. B. die Verwendung auf dem Tempelberge, wie Toßafôth ʿAbodâ zarâ 17^a s. v. מהו auf Grund von ʿAbodâ zarâ 46^a ausführen. Jesuʿa mag demgegenüber gelehrt haben: Eure Thora lehrt, daß Hurenlohn verboten ist, die Pharisäer aber gestatten manche Verwendung; ich aber sage euch mit dem Propheten Micha 1, 7, daß Schmutz zu Schmutz gehört, haltet euch daher ferne davon. Das Beispiel vom Aborte des Hohepriesters kann aus der betreffenden Halacha entlehnt sein, die hier karikiert wird (vgl. Kohel. rab. 1, 8 § 3, Derenbourg, Essai sur l'histoire 258 ff., Rosenthal, Vier Apokryphen 60, Revue des Études Juives XXXVIII, 43, Bacher, Agada der Tannaiten I 108). Zu beachten ist auch, daß R. Eliezer in der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 46^b sagt, man dürfe aus dem אתנן die rote Kuh beschaffen, weil diese außerhalb des Heiligtumes bereitet wird: תביא בית יי אלהיך, פרט לפרה שאינה באה לבית, דברי רבי אליעזר, וחכמים אומרים לרבות את הרקועים. Da nun die rote Kuh Gegenstand vieler Angriffe war, könnte Jakob aus Kefâr-Sekhanjâ mit seinem Satze einen Seitenhieb gegen die Ansicht des R. Eliezer selbst und gegen die rote Kuh geführt haben.

[2] jer. hat: Joßê b. Joßê b. Perurâ, seinem Schüler. Daß die Schammaiten größere Forderungen betreffs der symbolischen Abschließung eines mehreren gehörigen Einganges für den freien Verkehr am Sabbath stellten, haben wir bei Ḥananja S. 296 ff. gesehen.

Fragen über die Laubhütte vorlagen. Und in der Tat meldet Toß. Sukkâ I 9, b. 27[b]: R. Eliezer saß in der Laubhütte des Joḥanan b. Ilai in Caesarea Philippi;[1] als die Sonne auf die Hütte schien, fragte Joḥanan, ob er gegen sie eine Decke ausbreiten dürfe? R. Eliezer erwiderte: Es gibt keinen Stamm, der nicht einen Richter hervorgebracht hätte. Als die Sonne höher stieg und die halbe Hütte beschien, gab er auf die wiederholte Frage die Antwort: Es gab keinen Stamm, der nicht einen Propheten hervorgebracht hätte, Juda und Benjamin haben auch Könige nach Angabe der Propheten gestellt. Als die Sonne die Füße des R. Eliezer traf, nahm Joḥanan eine Decke und breitete sie über die Hütte; da erhob sich R. Eliezer und ging weg." Da die Hütte in der Regel nur mit Laub gedeckt werden darf,[2] R. Eliezer aber doch nicht verneinend antworten konnte, setzte er, um keine Antwort zu geben, wie mir scheint, das vor dem störenden Erscheinen der Sonne geführte Gespräch fort, das sich vielleicht auf die Auslegung von Zachar. 10, 4 bezog. In Sukkâ 27[a] werden Fragen des Verwalters von König Agrippa an R. Eliezer angeführt, die gleichfalls die Laubhütte betreffen, also diesem offenbar auf derselben Reise durch Galiläa vorgelegt wurden: „Da ich gewöhnt bin, nur eine Mahlzeit täglich zu nehmen, genüge ich mit derselben der Vorschrift über die in der Laubhütte einzunehmenden Mahlzeiten? R. Eliezer antwortete: Du läßt dir täglich nach der Mahlzeit vielerlei Nebenspeisen dir zu Ehren reichen und du willst dir nicht deinem Schöpfer zu Ehren Eine Nebenspeise geben lassen? Ferner fragte ihn der Verwalter: Da eine meiner Frauen in Tiberias, die andere in Sepphoris sich befindet, darf ich da nicht aus der Laubhütte hier in die andere dort gehen? R. Eliezer verneinte dieses, weil dadurch das in der ersten Hütte erfüllte Gebot aufgehoben wird.[3] In Midr. Tanḥumâ (לך לך 20, Agad. Genes. XVII Ende) fragte der König Agrippa den R. Eliezer:[4] Da Gott auf die Beschneidung so

---

[1] b. יוחנן ברבי אילעאי בקיסרי ואמרי לה בקסריון in Cäsaraea, nach anderen in Cäsarea Philippi.

[2] Nach Raši handelt es sich darum, ob man am Feiertage das Zelt ergänzen dürfe.

[3] Einen Epitropos des Königs nennt die Baraitha in Sabb. 121[a], Toß. XIII 9, jer. XVI 15[d] 42: תנו רבנן, מעשה ונפלה דליקה בחצירו של יוסף בן סימאי בשיחין ובאו אנשי גיסטרא של צפורי לכבות מפני שאפטרופוס של מלך היה ולא הניחן מפני כבוד השבת Ein Brand brach im Hofe des Josef b. Simai in Siḥin aus und es kamen die Männer aus der Festung in Sepphoris löschen, weil er der Verwalter des Königs war; aber er ließ die Löscharbeiten wegen des Sabbathes nicht zu. Als die Weisen davon hörten, sagten sie: Dieses war nicht notwendig.

[4] Grätz in seiner Monatsschrift 1881, XXX, 489, 1 bezieht dieses auf den Verwalter des Königs; in Peßikthâ rab. XXIII 116[b] 117[a] richtet Akylas die-

großes Gewicht legt, warum ist diese nicht unter die Zehngebote aufgenommen? Jedenfalls sehen wir, daß die Reise des R. Eliezer noch in die Zeit des Königs Agrippa II fiel, d. h. vor 100 (Schürer I 599); so daß die in Verbindung damit vorgebrachten religionsgesetzlichen Einzelheiten das Leben der Juden in Galiläa am Ende des 1. Jahrhunderts kennzeichnen.

14. R. Ilai, der Vater des R. Jehuda, begleitete, wie bereits erwähnt, den R. Gamaliel auf seiner Reise von Akko nach Ekdippa. Er war Schüler des R. Eliezer, wie dieses R. Eleazar b. Šammuʿa bei einem auf Opfer bezüglichen Satze des R. Jehuda in Toß. Zebaḥ. II 17, b. Menaḥ. 18[a] betont; er teilt in ʾAbôth di R. Nathan XV 31[b] den in ʾAbôth II 10 stehenden Ausspruch des R. Eliezer mit. Er dürfte nicht lange bei ihm in Lydda geblieben sein; denn wir treffen ihn in Jamnia, woher er am Festtage einen Besuch bei R. Eliezer in Lydda macht (Toß. Sukkâ II 1, jer. II 53[a] 32, b. 27[b]). Dieser fragt ihn tadelnd: Was ist denn, Ilai, gehörst du nicht zu denen, die am Feste feiern? Haben die Weisen nicht gesagt: Es ist nicht löblich, seine Familie am Feste zu verlassen? R. Ilai verkehrte mit R. Josua, R. Eliezer und R. Eleazar b. ʿAzarja, die er über eine Meinungsverschiedenheit der Schammaiten und Hilleliten betreffs der Feldecke befragte (Toß. Pêʾâ III 2). Er legt diesen drei Lehrern in derselben Reihenfolge eine andere Frage über die Pflicht vor, aus den Broten für ein Dankopfer die Teighebe auszuscheiden; und es scheint, daß er sich damals dem R. Eleazar b. ʿAzarja angeschlossen hatte. In der Baraitha in Peßaḥ. 38[b] fragt er R. Eliezer und R. Josua, ob man mit den Broten für ein Dankopfer der Pflicht, am Peßaḥabend ungesäuerte Brote zu essen, genügen könne; und auch da dürfte er an R. Eleazar b. ʿAzarja als letzten herangetreten sein (vgl. Bacher I 99, 2). Einmal wird er auch im Lehrhause des R. Ismael genannt (Gittin 6[b], Toß. I 3, jer. I 43[c] 10): Ein Mann brachte aus Kefâr-Sißai[1] zu R. Ismael einen Scheidebrief und wurde von diesem zur Erklärung verhalten, daß die Urkunde in seiner Gegenwart geschrieben und von den Zeugen unterfertigt worden

---

selbe Frage an R. Eliezer. In Toß. Kilʾaj. I 3, jer. I 27[a] 38—45 wird erzählt, daß man im Gebiete von ʾAriaḥ Äpfel auf אזרד pfropfte; da kam einmal ein Lehrer dorthin und erklärte dieses für verboten wegen gemischter Gattungen. Da gingen die Leute nach Jamnia fragen und die Lehrer dort billigten die Entscheidung jenes Lehrers. Auf den Straßen von Sepphoris pfropfte man קרוסטמל auf עוגם, was ein Lehrer für verboten erklärte; als die Leute die Frage in Jamnia vorlegten, sagten die Lehrer: Jener Lehrer dürfte ein Jünger der Schammaiten gewesen sein (279, 1). In beiden Fällen könnte R. Eliezer gemeint sein.

[1] In Toß. כפר סמיי בתחום עכו, jer. כפר סאסאי תחומה של עכו.

ist. Nachdem der Mann die Erklärung abgegeben und sich nach der Erledigung der Angelegenheit entfernt hatte, machte R. Ilai den R. Ismael darauf aufmerksam, daß Kefâr-Sißai innerhalb der Grenzlinie Palästinas liege und Sepphoris näher sei, als Akko. Diese genaue Kenntnis von der Lage des genannten Ortes dürfte sich Ilai kaum auf seiner Reise durch diese Gegend erworben haben; vielmehr muß er aus Galiläa stammen und zwar aus einem Orte zwischen Sepphoris und Akko. Dieses wird dadurch bestätigt, daß sein Sohn R. Jehuda in Cant. rab. zu 2, 5 § 3 als aus Ušâ stammend bezeichnet wird, wo wir ihn auch ansässig finden (Semaḥ. XI, Toß. Megillâ II 8, jer. II 73ᵇ 59, b. 20ᵃ).[1] Er war als Kind mit seinem Vater nach Lydda gezogen und dort Schüler des R. Tarfon geworden (Toß. Megillâ II 8, b. 20ᵃ, jer. II 73ᵇ 58), in dessen Haus er als ein den Lehrer bedienender Jünger erscheint (Toß. Negaʿim VIII 2, jer. Sotâ II 18ᵃ 7, Sifrâ 70ᶜ 13), ihn auf der Reise begleitet (Toß. Šebiʿith IV 4) und auch sein Lehrhaus besucht (Toß. Jebham. XII 15, b. 101ᵇ).[2] Er befindet sich demzufolge auch in Gesellschaft der anderen Lehrer von Lydda (Toß. Sabb. II 5, b. 29ᵇ, Toß. ʿErub. IX 2, Bacher II 192), zu denen, wie bereits erwähnt, R. Joḥanan b. Nuri, R. Tarfon, der Galiläer R. Joßê, R. Eliezer und R. Akiba gehörten, die sich viel mit dem levitischen Reinheitsgesetze und den Opfern befaßten.[3] Er hat auch das Lehrhaus des R. Akiba besucht (ʿErub.

[1] Wir finden ihn wohl mit seinem Sohne und seinem Haushalte auch in Sikhnin (Sifrê Deut. 316, jer. Pe'â VII 20ᵇ 22), dem Wohnorte des R. Ḥanina b. Teradjon; und in Toß. Šebiʿith IV 1 sagt ein Kollege dem R. Jehuda: הרי הן אצלך בטבריא, so daß er auch in Tiberias gewohnt haben muß, wie sein Kollege, dem er in jer. Šebiʿith V 35ᵈ 53 antwortet: והרי עמכם בצפורי, und der R. Joßê gewesen sein dürfte, in Sepphoris wohnte.

[2] In Menaḥ. 68ᵇ wird erzählt, wie die anstößige Art der Fragestellung eines R. Jehuda b. Neḥemia (Sifrê Num. 148 Jehuda b. Naḥman) an R. Tarfon den anwesenden R. Akiba zu den Worten veranlaßte: יהודה צהבו פניך שהישבתה את זקן, תמיהני אם תאריך ימים, Jehuda, du bist errötet, weil du einen Lehrer derart widerlegt hast; es soll mich wundern, wenn du lange lebst. Dann folgt: R. Jehuda b. R. Ilai sagte: Damals war es kurz vor dem Peßaḥfeste; als ich zum Wochenfeste wieder hinaufzog, erkundigte ich mich nach Jehuda b. Neḥemia und man teilte mir mit, daß er fortgegangen(?) sei. Da R. Tarfon der Lehrer ist, trug sich dieses in Lydda zu, wogegen, wie wir bereits gesehen, die Anwesenheit des R. Akiba nicht spricht; R. Jehuda als Schüler des R. Tarfon ist ebenfalls dabei. Aber er ist nur kurz vor Peßaḥ bei seinem Lehrer und zum Wochenfeste wieder; in der Zwischenzeit ist er vielleicht mit seinem Vater in Jamnia, der, wie oben erwähnt, auch seinen Lehrer R. Eliezer am Feste in Lydda besucht.

[3] Sehr lehrreich ist hierfür der Bericht des R. Jehuda in Toß. 'Ahil. IV 2, jer. Berakh. I 3ᵃ 18, b. Nazir 52ᵃ: אמר רבי יהודה, ששה דברים היה רבי עקיבא

41[a], Toß. Kidduš. V 4, Jebham. 76[b], Sifrê Deut. 253); aber auch dieses kann in Lydda gewesen sein, wie seine Mitteilungen über Gamaliel, Eleazar b. ʿAzarja und den Galiläer R. Joßê aus deren Zusammenkünften in Lydda geschöpft sein können. Denn es fehlt jede bestimmte Angabe über den Aufenthalt des R. Jehuda in Jamnia, wiewohl es nicht unwahrscheinlich ist, daß er mit seinem Vater Ilai nach Jamnia gezogen ist (317, 2).

15. a. R. Ḥanina (Ḥananja) b. Gamaliel gehört zu den sonst wenig bekannten Lehrern, die R. Simon b. Gamaliel anführt und die, wie mir scheint, alle in Galiläa wirkten, als das judäische Lehrhaus nach Ušâ verpflanzt wurde (Toß. Niddâ VII 5, siehe weiter),[1] und auch an den Erörterungen in diesem teilnahmen. Er wird allgemein als Bruder des Patriarchen Simon b. Gamaliel angesehen, ohne daß hierfür ein anderer Beweis vorläge, als daß Simon und Jehuda b. Gamaliel in seinem Namen Sätze überliefern, und der Name seines Vaters R. Gamaliel II. hätte hiernach drei gelehrte Söhne gehabt, die nach dem hadrianischen Kriege in Galiläa lebten und zu denen als vierter Sohn wahrscheinlich der mit Jehuda b. Gamaliel zusammen genannte Hillel (Toß. Sabb. VII 17, Moëd kat. II 15. 16, ’Ahil. XVI 12 und die Parallelstellen) gezählt werden müßte.[2] Spricht auch der

---

מטמא והזר בו. מעשה שהביאו קופות של עצמות מכפר טביא והניחום באויר בית הכנסת בלוד ונכנס תיאודורוס הרופא וכל הרופאים עמו, אמרו אין כאן שדרה ממת אחד ולא גולגולת ממת אחד. אמרו הואיל ויש כאן מטמאין ויש כאן מטהרין נעמוד למנין. התחילו מרבי עקיבא וטיהר. אמרו לו, הואיל ואתה שהיית מטמא טהרת יהו טהורין, Man brachte Behälter voll Menschengebeine aus Kefâr-Tabhjâ und stellte sie im unbedeckten Raume der Synagoge (b. בית הכנסת של טרסיים) in Lydda nieder; es kamen der Arzt Theodoros und alle übrigen Ärzte mit ihm und stellten fest, daß kein Rückgrat von einem Menschen und kein Schädel von einem Menschen vorhanden sei, (also die Gebeine nicht verunreinigen). Da sagten die Lehrer: Da einige von uns sie für verunreinigend, andere für nicht verunreinigend erklären, wollen wir durch Abstimmung entscheiden. Als die Abstimmung bei R. Akiba begann und er gegen seine bisherige Meinung für rein stimmte, sagten sie: Da du für rein stimmst, sind die Gebeine nicht verunreinigend. Die hier genannten Weisen sind die anwesenden Lehrer von Lydda, in erster Reihe R. Joḥanan b. Nuri, vgl. ’Ohal. II 6. 7.

[1] So Jehuda b. ’Agrâ aus Kefâr-Akko in Toß. Kil’aj. I 12 (oben S. 92, 3), Jehuda b. Jair in Toß. Jebham. X 6, Simon b. Kahanâ in Akko in Toß. Šebiʿith V 2, jer. Ḥallâ IV 60[b] 33, Toß. Parâ XII 6, Simon b. הסגן in Šekal. VIII 5, Kethub. II 8, Menaḥ. XI 9, nach Frankel in דרכי המשנה 100 mit dem vorher genannten identisch; R. Eleazar b. Jehuda aus Barthothâ in ʿOrlâ I 4, Jehuda b. Lakiš in Sifrâ zu Lev. 18, 3, 85[c], IX 7.

[2] Hinzu käme noch der in Sifrê Num. 121 genannte Abba Eleazar b. Gamaliel, von dem nur der eine Satz über Priesterhebe erhalten ist; vgl. aber Sifrê zutta in Jalkut Num. zu 30, 15: אמר רבי אליעזר בן יעקב, פעם אחת שאלתי את

seltene Name des Vaters, Gamaliel, und die Gleichzeitigkeit der vier Männer mit gleichem Vatersnamen entschieden dafür, daß sie Brüder sind, und haben wir auch Kenntnis von mehreren Söhnen des R. Gamaliel (Berakh. I 1, vgl. Halevy דורות הראשונים II. 1 p. 4ᵇ), so spricht anderes dagegen. Abgesehen davon, daß keinerlei Hinweis auf die Verwandtschaft oder auf irgendwelche Beziehungen des R. Ḥanina b. Gamaliel zum Patriarchenhause sich entdecken läßt, zeugt ein auf R. Simon b. Gamaliel zurückgehender Bericht über die im Lehrhause seines Vaters unterrichteten Kinder[1] ebenso bestimmt dagegen, daß seine Brüder in Ušâ gelehrt haben. Auch ist nach allem, was sich erhalten hat, zu schließen, daß Ḥanina älter war, als R. Simon b. Gamaliel; und da wäre zu erwarten, daß er als ältester Sohn des Patriarchen der Vorsitzende des Lehrhauses oder irgendein Würdenträger desselben geworden sei. Und wenn seine geringere Begabung oder andere Umstände ihn hierzu ungeeignet machten, dann hätte sich eine Verfügung des Vaters, ähnlich der des Patriarchen R. Jehuda I in Kethub. 103ᵇ, oder eine Erklärung für sein Zurücktreten finden müssen. Aber wenn man auch diesen negativen Beweisen kein großes Gewicht beilegt, so ist die Bemerkung des R. Ḥanina b. Gamaliel in Sifrâ 94ᶜ II, 1, Toß. Jomâ I 6, Lev. rab. 26, 9 über den letzten, von den Zeloten während der Revolution eingesetzten Hohepriester Pinḥas aus Ḥabhthâ (Bell. Jud. IV 3, 8), daß er sein Verwandter durch Verschwägerung war,[2] nicht ohne Beweiskraft. Ist es auch ohne weiteres denkbar, daß die Familie des Patriarchen, also die des Simon b. Gamaliel in Jerusalem mit diesem nach Josephus aus niedriger Familie stammenden Priester verschwägert war, so ist es immerhin auffallend, daß nur Ḥanina davon berichtet. Zweimal weist er auf sein Vaterhaus hin, ohne

---

יונתן בן משולם ואת יהושע בן גמלא . . ., wie auch die Parallelstellen Eleazar b. Gamlâ haben, siehe weiter S. 333, 2.

[1] Babhâ kammâ 83ᵃ: אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבן שמעון בן גמליאל, עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי, אלף ילדים היו בבית אבא, חמש מאות מהם למדו תורה וחמש מאות למדו חכמת יוונית ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי אבא בעסיא; freilich könnten hier bloß seine Mitschüler gemeint und seine älteren Brüder ausgeschlossen sein. Ist doch in jer. Ta'anith IV 69ᵃ 13 in der Baraitha: תני, רבן שמעון בן גמליאל אומר, חמש מאות בתי סופרים היו בביתר והקטן שבהם אין פחות מחמש מאות תינוקות . . . ומכולם לא נשתייר אלא אני, der Bericht auf die Kinderschulen in Betthar bezogen, wo seine Brüder nicht gewesen sein müssen. Vgl. Bacher, Tannaiten, II 324, 8 und Halevy דורות הראשונים II 1, 3ᵃ ff.

[2] אמרו עליו על פנחס איש חבתא שעלה גורלו להיות כהן גדול והלכו אחריו גיזברים ומרכולין ומצאוהו חוצב ומלאו עליו את המחצב דינרי זהב. אמר רבי חנניה בן גמליאל, וכי סתת היה והלא חתנינו היה, והלא לא מצאוהו אלא חורש, כענין שנאמר ושנים עשר צמדים לפניו והוא בשנים עשר.

daß in seiner Angabe eine Beziehung auf das Haus Gamaliels erweisbar wäre; in jer. ʿAbodâ zarâ III 42^{c} 68: In meinem Vaterhause siegelte man mit Siegeln, die Menschengesichter enthielten, und in Jomâ 87^{b}, Niddâ 8^{b} sagt er im Namen seiner Väter,[1] daß man am Ausgange des Versöhnungstages im Abendgebete alle 18 Benediktionen des Wochentagsgebetes spreche wegen der notwendigen Einschaltung der Habhdalâ. Wäre R. Gamaliel II sein Vater oder Simon I sein Großvater gewesen, er hätte sie anders anführen müssen.

b. Was den Namen seines Vaters Gamaliel betrifft, so ist er in der Amoräerzeit nicht selten. Es führt ihn ein Gamaliel b. R. Ilai, der an R. Manâ eine Frage richtet (jer. Šebuʿôth V Ende 36^{c} 43), in jer. Kethub. III Ende 28^{a} 19 Gamaliel b. R. ʾAbhinâ.[2] Wie der Vater wirklich geheißen hat, ist schwer festzustellen. Aber sicher ist, daß die schwierigen Formen ליאני[3] und אינייני dem ursprünglichen näher stehen als die hebräischen.[4] Nun finden wir einen anderen Gamaliel mit dem Beinamen זוגא, der sich, wie der früher genannte, gleich-

---

[1] רבי חנינא בן גמליאל אומר משום אבותיו, מתפלל שמונה עשרה שלמות מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת.

[2] Niddâ III Ende 51^{a} 41 Gamaliel b. R. ליאני, Kethub. IV 28^{d} 66 b. אניא, Peʾâ I 15^{b} 25 bar אינייא, Peßaḥ. I 27^{d} 16 בר אינייגא vor R. Manâ, Jomâ I 38^{d} 69 בר אינייני vor R. Manâ. Aus den wechselnden Formen des Namens ist, wie schon Bacher (Pal. Amor. III 444) bemerkt, klar, daß אילעאי = אינייני ist und חנינא in Kohel. rab. 5, 12 § 1 auch nur eine der Verbesserungen ist.

[3] Auch רבי הלל בר הילני in Lev. rab. 12, 5 zeigt im Namen des Vaters eine ähnliche Form; soll er nicht ein Bruder dieses Gamaliel gewesen sein?

[4] Es ist zu beachten, daß in jer. ʿErub. V 23^{a} 40 ein Lehrer איניא בר פזי heißt, der, wie schon Heilprin vermutet, mit חנינא ,חנין ,חנן b. Pazzi identisch ist, vielleicht ein Bruder des Simon b. Pazzi (Bacher, Pal. Amor. III 555). In jer. Berakh. VII 11^{b} 34, Jomâ III 40^{d} 72: רבי אינייני בר סוסי סלק גבי רבי חנינה לצפורין, der auch zu R. Jonâ kam (jer. Maʿaßr. IV 55^{a} 58); er heißt in jer. Sabb. VI 7^{d} 74 רבי אינייני בר סיסיי, in Synh. II 20^{c} 76 חנינה בר סיסי, als Zeitgenosse des R. Joḥanan in Berakh. VI 10^{c} 53 רבי חנינה בר סיסיי (vgl. b. Berakh. 48^{a}, Toßafôth s. v. ולית). Auch hier sehen wir den fremden Namen אינייני neben חנינה, vgl. auch Krauß, Lehnwörter II 35^{b}, der Onainos hierin sieht. Nach Bacher handelt es sich bei Gamaliel b. Inaini um Manâ I, einen Zeitgenossen des R. Joḥanan. Zu beachten sind die wahrscheinlich aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. stammenden Inschriften auf den Ossuarien einer Familie aus Skythopolis in Jerusalem (Lidzbarki, Ephemeris für semitische Epigraphik II 195 ff.); der Name eines Mannes lautet חנין und אנין, griechisch *Ἀνίν*, ein anderer פפיס und *Παπίας*. Es scheint mir dieses die Vermutung zu bestätigen, daß die Lehrer, die mit R. Josua vereint über das levitische Reinheitsgesetz in ʿEdujôth aussagen, Galiläer sind. So VI 2 R. Neḥunjâ b. ʾElinathan aus Kefâr-haBabli, VII 1 R. Ṣadok, VII 5 R. Jakim aus הדר (wofür die Cambridger Mischna und andere bei Rabbinowicz angeführte Zeugen חדיד haben), VII 6 R. פפיס = Papias, VIII 3 R. Jehuda b. Betherâ.

falls an R. Manâ wendet (jer. Moëd kat. III 82^c 17);[1] er hat einen Bruder namens Hillel, was nicht nur wegen der Seltenheit des Namens, sondern auch deshalb merkwürdig ist, weil Gamaliel und Hillel sich nur im Patriarchenhause finden. Alle bei Frankel (מבוא 71^b) verzeichneten Stellen, die Gamaliel Zugâ im Verkehre mit R. Joḥanan, R. Simon b. Lakiš und dem Hause des R. Jannai vorführen, erweisen ihn als Zeitgenossen des R. Manâ I; gegen seine Identität mit Gamaliel b. Inaina spräche sonach nichts.[2] Standen die verschiedenen Gamaliel im Verwandschaftsverhältnisse zum Patriarchenhause? Bacher (Pal. Amor. III 448) sagt: „Dem Patriarchenhause gehört vielleicht auch — nach dem Namen zu urteilen — das Bruderpaar Gamaliel und Hillel an." In der Tannaitenzeit finden wir den Namen Gamaliel bei Ißi b. Gamaliel, der, soweit die dürftigen Nachrichten über die verschiedenen Ißi ein Urteil ermöglichen, mit dem Patriarchenhause kaum verwandt war. Bekanntlich behauptet eine Baraitha in Peßaḥ. 113^b unten,[3] daß verschiedene Lehrer namens Josef und Ißi identisch seien, ohne daß auch nur die geringste Erklärung für die Verschiedenheit der vielen Namen gegeben würde. Zunächst sei bemerkt, daß der seltene Name des Vaters von Ißi b. ʿAkabjâ auf den fast einzigen Träger desselben, ʿAkabjâ b. Mahalal'êl, hinweist; dieser Vermutung widerspricht nicht, daß dieser ein Zeitgenosse des R. Ḥalafthâ in Sepphoris war (S. 280, 1). Ḥananja b. ʿAkabjâ könnte ein Bruder Ißis sein. Nun haben wir merkwürdigerweise auch einen Ißi b. Mahalal'êl, der neben Ißi b. ʿAkabjâ

[1] כהדא גמליאל זוגא דמכת אחתיה, סלק הלל אחוה עמיה. אמר ליה רבי מנא, מכיון שאת גדול המשפחה כד תהא סלק גב אחוך הוי שלף סנדלך. Eine andere Frage an R. Manâ in jer. Beṣâ IV Ende 63^b 68 vgl. bei Frankel.

[2] Die Stellen, die die Annahme eines zweiten Gamaliel Zugâ nahelegen, ʿOrlâ II 61^d 22, Šekal. III 47^c 44, Bacher, Pal. Amor. III 352, sind besonders zu behandeln. Merkwürdig ist, daß sich an 'Abbâ b. Kahanâ in Tiberias Gamaliel Zugâ wendet (um 300) in Dammai II 22^d 20 und daß mit demselben 'Abbâ b. Kahanâ Gamaliel b. Inaina eine Kontroverse hat in Peʾâ I 15^b 25. Dieses führt darauf, daß mit 'Abbâ b. Kahanâ ein Lehrer gemeint ist, der Zeitgenosse des R. Joḥanan war. Nun wird in Verbindung mit R. Manâ ein dritter Gamaliel דקונתיה erwähnt in Nedar. X 42^b 1, bei dessen Tode R. Simon b. Pazzi befragt wird in Moëd kat. III 82^c 27, der sonach Zeitgenosse des R. 'Abbâ b. Kahanâ gewesen ist.

[3] תנא, הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו. In Mekhilthâ 98^a ist Ißi b. Jehuda neben Ißi b. Gurjâ genannt und doch ist dadurch die Identität nicht sicher ausgeschlossen. In ʿErub. 63^a ist ein Schüler des R. Eliezer יהודה בן גוריא erwähnt. In Mekhilthâ 49^b ist איסי בן שמיי genannt; der Name שמיי kommt nur bei Amoräern, früher nur beim alten Šammai und in dem Orte כפר שמיי in jer. Ḥallâ II 58^c 60 vor.

b. Mahalal'êl sich als mit diesem identisch aufdrängt; in einem Falle wäre statt des Vaters der Großvater genannt, entweder weil er der berühmtere war, oder weil es Brauch war, zwei Geschlechter anzuführen, wie z. B. R. Ismael b. Joḥanan b. Berokâ, R. Simon b. Joßê b. Lekonjâ, und man der Kürze halber das Mittelglied wegließ, wie z. B. R. Jehuda (b. Simon) b. Pazzi.[1] Das gleiche könnte vielleicht bei Ißi b. Gamaliel angenommen werden, dessen Großvater den nur im Patriarchenhause vorkommenden, sonst aber äußerst seltenen Namen Gamaliel führte; der Vater wäre einer der Söhne Gamaliels und zwar, da in der obigen Reihe von angeblich identischen Lehrern ein Ißi b. Jehuda genannt wird, Jehuda b. Gamaliel, so daß wir Ißi b. Gamaliel mit Ißi b. Jehuda b. Gamaliel gleichsetzen könnten. Da ferner איסי הבבלי, איסי כפר הבבלי und איסי איש הוצל, wie schon Bacher (Tannaiten II 371, 3) gesehen hat, identisch sind,[2] aber der Name

[1] Allerdings ist Pazzi und wahrscheinlich auch Berokâ Familienname.

[2] Der Ort כפר הבבלי ist natürlich in Palästina zu suchen; dagegen ist die Existenz eines Ortes הוצל in Palästina kaum wahrscheinlich zu machen. Denn alle Talmudstellen, an denen er vorkommt (siehe Hirschensohn, שבע חכמות 102, Berliner, Beiträge zur Geographie 32), nennen ihn teils ausdrücklich babylonisch (Megillâ 29ᵃ, Kethub. 111ᵃ), teils in Verbindung mit babylonischen Amoräern. Demnach wäre der in der Baraitha in Jomâ 52ᵇ, Peßaḥ. 113ᵇ unten genannte, mit Ißi b. Jehuda identifizierte Tannaite Josef aus Huṣal ein Babylonier gewesen. Dafür spräche der Satz des Ißi b. Jehuda in Sifrê zu Deut. 14, 13, 103, Ḥull. 63ᵇ, Sifrê zuttâ in Jalkut Deut. 891, daß es im Osten hundert Arten Vögel gibt, die zur Gattung der איה gehören. Er kannte sonach den Osten, offenbar weil derselbe seine Heimat war. Er heißt daher איסי הבבלי in Toß. Babhâ kammâ II 11, יוסי הבבלי in jer. III 3ᵈ 36, יוסי בן יהודה in b. 32ᵃ als Urheber desselben Satzes. Falls er mit רבי יוסי בן יהודה איש כפר הבבלי in 'Abôth IV 20 identisch ist, müßte als sein Wohnort in Palästina כפר הבבלי angenommen werden, den wir aus ʿEduj. VI 2 als Heimat des Neḥunjâ b. 'Elinathan kennen. Es wäre etwas Natürliches, daß der Babylonier diesen, wahrscheinlich von Babyloniern bewohnten Ort aufsuchte. Ist dieser aber mit הוצל דבית בנימין in Kethub. 111ᵃ, Megillâ 5ᵇ identisch? In Kethub. wird er ausdrücklich als in Babylonien gelegen bezeichnet, ist also mit Huṣal identisch. Rapoport in המגיד XVII 401 bezeichnet den Zusatz דבית בנימין als Fehler und Berliner stimmt ihm zu, weil Handschriften und Kommentare bei Rabbinowicz zu Megillâ 5ᵇ denselben nicht haben. Aber es ist leichter, sein Fehlen, als seine Entstehung zu erklären; abgesehen davon, daß zwei der Handschriften den Zusatz am Rande nachtragen und zwar beachtenswerterweise in der Form דבית מנימן. Es scheint mir unzweifelhaft, daß er ursprünglich ist. Findet sich auch Minjamin öfter im Talmud für Benjamin, so scheint mir בית auf eine bekannte Familie oder die Priesterabteilung מימן in I Chron. 24, 9, II Makkab. 3, 4 hinzuweisen. Der babylonische Ort Huṣal müßte eine Gruppe dieser Priesterabteilung beherbergt haben, wofür ich nur die Angabe des Rabbâ b. R. Šelâ aus Ḥull. 132ᵇ anführen kann, daß die Fleischer von Huṣal seit 22 Jahren von den geschlachteten Tieren die Priester-

des Vaters nicht angegeben ist, so fragt es sich, ob es sich um einen dritten Ißi handelt und nicht etwa Ißi b. Jehuda gemeint ist; ebenso ist איסי בן גור אריה natürlich mit איסי בן גוריה identisch. Wie dem auch sei, glaube ich, daß in Galiläa ein Gamaliel wird anerkannt werden müssen, der kein Sohn des Patriarchenhauses war; und dann wird der Annahme des gleichen Verhältnisses des R. Ḥanina b. Gamaliel zu Gamaliel II größere Wahrscheinlichkeit zuerkannt werden dürfen.

c. Darauf führt auch die Untersuchung der Träger des Namens Hillel. Von den babylonischen Amoräern, die ihn selbst oder deren Väter ihn und zwar erst nach 400 führen, abgesehen, kennen wir in Palästina Hillel[1] aus Kafrâ, einem Vororte von Tiberias, zur Zeit des R. Manâ im 4. Jahrhundert (jer. Moëd kat. I 80^d 10); ferner den Schwiegersohn des R. Joßê b. Bûn in jer. Berakh. II 50^a 68, der vielleicht mit dem früher genannten identisch ist. Der Sohn des Amoräers R. Samuel b. Naḥman heißt Hillel;[2] da aber R. Samuel oft in Babylonien weilte, könnten seine Söhne dort geboren sein und der eine nach dortigen Angehörigen den Namen Hillel bekommen haben. Außerdem finden wir Hillel b. Berekhjâ (Midr. Threni zu 1, 5), Hillel b. Pazzi, an den sein Sohn Simon Fragen richtete (jer. Synhedr. VII 24^c 10); in Kethub. IX 32^d 69 befragt er den R. Joßê, wo übrigens erhellt, daß Pazzi ein Familienname ist (Bacher, Pal. Amor. II 438, 2); Jehuda b. Pazzi könnte der Bruder Hillels gewesen sein. Merkwürdig ist nur, daß auch Simon b. Pazzi eine Zeitlang in Babylonien gelebt hat, der Name seines Sohnes Hillel somit daher stammen könnte. In jer. Kil'aj. IX 32^a 8 wird erzählt: R. Hillel b. וולס hatte ein Gewand für 300.000 Denare, das er dem Patriarchen Rabbi schenkte; dieser fand darin verschiedene Gattungen verwoben und verbrannte es. Derselbe Hillel richtete Fragen an Rabbi (Babhâ bathrâ 83^b, Beṣâ 26^b, jer. Gittin VI 48^b 29); in ʿAbodâ zarâ 52^b belehrt Rabbi seinen Sohn Simon über etwas, der aber den Wortlaut des Satzes auffallend findet, worauf Hillel b. Aulos[3] dazu eine Bemerkung macht.

---

abgaben verweigern, weil sie selber Ahroniden sind. Hiernach fehlt jede Grundlage für ein benjaminitisches Huṣal, was aber noch immer nicht ausschließt, daß mit כפר הבבלי vielleicht ein Huṣal gemeint ist. Neḥunjâ b. 'Elinathan scheint mir nach seinem Namen gleichfalls Ahronide gewesen zu sein.

[1] Doch heißt er auch הילא, = לא dem im babylonischen Talmud אילָיא entspricht, vgl. Frankel מבוא 75^b.

[2] b. Berakh. 28^b, Sabb. 80^a, jer. Šebiʿith VI 36^b 38, Kidduš. I 61^c 66, Kohel. rab. 1, 4 § 4, Midraš Samuel XV, Cant. rab. 8, 12, Bacher, Pal. Amor. I 483, 6.

[3] Krauß, Lehnwörter II 236^b gibt Valens.

In Gittin 59[a] berichtet er über den Vorgang bei der Abstimmung im Lehrhause Rabbis und sagt: Von Moses bis Rabbi finden wir bei niemand Gelehrsamkeit und Größe beisammen. Er wendet sich an seinen Vater Aulos mit einer Frage in Kil'aj. II 28[b] 29; dieser gehörte sonach auch zu den Gesetzeskundigen. Nirgends wird angedeutet, daß dieser reiche Hillel mit Rabbi verwandt war;[1] und da der fremde Name des Vaters ihn als Palästinenser kennzeichnet, sehen wir, daß der Name Hillel um 200 in Palästina auch außerhalb des Patriachenhauses vorgekommen ist.[2]

d. Jehuda und Hillel, die Söhne Gamaliels, besuchen die Stadt Khabûl in Galiläa (Toß. Sabb. VII 17) und werden von den Einwohnern mit besonderen Ehren empfangen;[3] sie erregen in demselben Orte Anstoß dadurch, daß sie zusammen baden (Peßaḥ. 51[a], jer. IV 30[d] 15, Toß. Moëd kat. II 15). Es ist nun ein merkwürdiger Zufall, daß auch Ḥananja b. Gamaliel in Khabûl anzutreffen ist (Toß. Megillâ IV 35, b. 25[b]), wo er den Vorbeter verhindert, die anstößige Stelle Genes. 35, 22 über Reübens Sünde in der Synagoge zu übersetzen; dafür loben ihn die Weisen. Diese Tatsache des gleichen Aufenthaltes nebst dem gleichen Namen des Vaters sprechen ent-

---

[1] Das große Geschenk spricht nicht für die Verwandtschaft, denn nach R. Joḥanan in Gittin 59[a] schenkte der reiche בונייס בן נוניים demselben Patriarchen Rabbi kostbare Kleider.

[2] Es ist auffallend, daß der Name Hillels, des Begründers des Patriarchenhauses, sich in diesem durch Jahrhunderte nicht nachweisen läßt; denn außer dem Urheber des festen Kalenders ist in der Reihenfolge der Patriarchen kein Hillel bekannt. Daß man etwa nur den zweiten Sohn, der in der Geschichte keine Rolle spielte, nach Hillel benannt hätte, ist kaum wahrscheinlich.

[3] In Semaḥ. VIII: מעשה ביהודה והלל בני רבן גמליאל שנכנסו לבן זכאי לכבל, lies לבן זכאי לכבול, Juḥaßin s. v. זכאי liest .לפני רבי זכאי Diesen kennen wir aus Lev. rab. 20, 3 (Kohel. rab. 2, 2 § 4, Peßikthâ 169[b], Heilprin aus Jelamdenû), wo R. 'Abbâ b. Kahanâ erzählt: Einer von den Großen Khabûls machte seinem Sohne Hochzeit und lud viele Gäste ein. Als der Sohn in die Kammer ging, um für die Gäste Wein zu holen, wurde er von einer Schlange getötet, und R. Zakkai aus Khabûl hielt die Trauerrede. Die Zeit dieses Tannaiten ist ziemlich genau daraus zu bestimmen, daß er im Namen des R. Jakob, eines Lehrers in Ušâ tradiert (Toß. Jadaj. II 9), sonach der zweiten Hälfte des 2. Jahrhundert angehört. Aber da wird es schwer, ihn zum Zeitgenossen des R. Ḥanina b. Gamaliel zu machen, wie es auch fraglich ist, ob R. Zakkai aus Khabûl mit R. Zakkai identisch ist. Vgl. auch Chajes in Rivista Israelitica II 1905, 78. Erwähnt sei noch, daß das Klagelied des Eleazar Kalir איכה ישבה חבצלת für den 9. 'Âbh, das nach einer unbekannten Baraitha die galiläischen Wohnsitze der 24 Priesterabteilungen aufzählt (oben S. 299, 1), כבול als Sitz der zehnten Abteilung, d. i. שכניה nennt. Josephus (Vita 43. 44) nennt Kabhûl den Grenzort zwischen Galiläa und dem Gebiete von Ptolemais.

schieden dafür, daß die drei Brüder sind. Wie die beiden Galiläa bereisen und in Biri anzutreffen sind (Peßaḥ. 51^{a}, jer. IV 30^{d} 17, Toß. Moëd kat. II 16), so wandert Ḥanina nach Sidon, wo ihm Simon b. Joḥai begegnet (Toß. Parâ IV 9). Die Frage, die er an R. Simon richtet, ist für ihn und sein Studium bezeichnend: ob die rote Kuh, die durch irgend eine Störung unbrauchbar geworden ist, noch immer die Kleider der mit ihr sich befassenden Personen verunreinige? Es ist dieses ein Thema, das wir den Galiläer R. Joßê und R. Eliezer b. Jakob in Tiberias und die Lehrer in Lydda behandeln sahen. R. Ḥanina hatte schon früher mit R. Eleazar über die Sache gesprochen und von ihm die Meinung des R. Simon erfahren. Da er nun Schüler des R. Tarfon war (Kidduš. 81^{b}, Nedar. 62^{a}, jer. Šebi'ith IV 35^{b} 24) und auch mit R. Eliezer verkehrt haben dürfte,[1] ist dieses Interesse für die Frage über die Reinigungsasche verständlich.[2] Er spricht auch über die Farben der Priestergewänder

[1] In Niddâ 8^{a} unten ist eine Kontroverse zwischen R. Ḥanina und R. Akiba mitgeteilt: תניא, רבי עקיבא אומר, אומרה ברכה רביעית בפני עצמה. רבי חנינא בן גמליאל אומר אומרה בהודאה, die, wie schon im Talmud festgestellt wird, mit der zwischen R. Akiba und R. Eliezer identisch ist (Berakh. V 2): מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים ושואלין הגשמים בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת, רבי עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה, רבי אליעזר אומר בהודאה. Es kann dieses auf die einfachste Weise dadurch erklärt werden, daß R. Ḥanina diese Meinung im Namen des R. Eliezer mitgeteilt hat. Dafür spricht entschieden der dort von Ḥanina im Namen seiner Väter angeführte Satz, der die הבדלה, wie R. Akiba, in die vierte Benediktion einzuschalten vorschreibt. Und in der Tat hat jer. Berakh. V 9^{b} 55 zur Mischna: רבי יוחנן בשם רבי, מטין כרבי אליעזר ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת. רבי יצחק רבה בשם רבי, הלכה כרבי אליעזר ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת. רבי יצחק בר נחמן בשם רבי חנינא בן גמליאל, הלכה כרבי אליעזר לעולם; daß R. Ḥanina sich über den Satz des R. Eliezer zustimmend ausgesprochen hat.

[2] Er spricht über die Formen des Abortus, welche die galiläischen Lehrer, wie wir gesehen haben, oft beschäftigt haben, in Toß. Niddâ IV 5, über die Unreinheit der Menstruierenden in Toß. Niddâ VII 5, über die Formen des Aussatzes in Toß. Nega'im II 11. In Toß. Niddâ VII 5 sagt R. Simon b. Gamaliel: רואה אני את דברי רבי חנינא בן גמליאל מדברי ומדבריהם; aber die Baraitha in Niddâ 58^{b} hat: רבי חנינא בן אנטיגנוס und daß dieses das Richtige ist, erhellt aus der Mischna VIII 2, auf die sich R. Simon b. Gamaliel bezieht; offenbar stand ursprünglich bloß R. Ḥanina. In Jomâ 39^{a}: תניא, רבי חנינא סגן הכהנים אומר למה סגן מימינו, שאם אירע בו פסול בכהן גדול..., dagegen Nazir 47^{b}: תניא, רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר, למה תיקנו סגן לכהן גדול, שאם אירע בו פסול... Toß. Jomâ I 4: רבי חנינא בן גמליאל אומר, לכך הסגן ממונה, שאם יארע בו פסול ישמש תחתיו, also drei verschiedene R. Ḥanina, die sich auch nur daraus erklären, daß ursprünglich bloß R. Ḥanina stand. In der Baraitha Sabb. 110^{b}: תניא, מנין לסירוס באדם שהוא אסור, תלמוד לומר ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו דברי רבי חנינא, hat Rabbinowicz aus Handschriften רבי חנינא בן חכינאי, so hat Sifrâ 99^{a} 11: כדברי בן חכינאי. Über 'Erûb spricht R. Ḥanina b. Gamaliel in Toß. Sabb. X 4, über Baum-'Orlâ in jer. 'Orlâ I 61^{a} 49.

(Menaḥ. 42b unten), wo R. Joḥanan b. Dahabhai eine andere Meinung ihm gegenüber vertritt; über den Unterschied zwischen den in Lev. 2 bei den Speisopfern verwendeten Gefäßen מרחשת und מחבת (Sifrâ 11a 7, Menaḥ. V 8, Bacher I 437, 5), wo R. Joßê der Galiläer eine andere Ansicht äußert; über die Anordnung der Namen der zwölf Stämme auf den Schultersteinen des Hohepriesters (Sotâ 36ab), über die Anfertigung der Bundeslade (Šekalim 10b, jer. VI 49d 45 nur R. Ḥanina) und über die Verteilung der Zehngebote auf den Bundestafeln (jer. Šekal. VI 49d 51).[1] Er ist streng hinsichtlich gemischter Gattungen im Gewebe (Toß. Kil'aj. V 22, Sifrê Deut. 232). Alle diese die Realien des Heiligtums behandelnden Sätze kennzeichnen ihn als Angehörigen der galiläisch-lyddensischen Schule. Drei andere Sätze des R. Ḥanina verdienen noch Beachtung: Toß. Berakh. IV 14:[2] Bringt man zum Mahle Salzfisch und ein Stück Brot, so spricht man den Segen über den Salzfisch und wird dadurch frei vom Segen über das Brot; R. Ḥanina b. Gamaliel sagt: Über das Brot, das zu Beginn der Mahlzeit gebracht wird und das mit Salzfisch nach der Mahlzeit gebracht wird, ist der Segen vor und nach dem Genusse zu sprechen. Weder die beiden Talmude, noch die Toßiftha nennen sonst irgend einen Tannaiten, der von Salzfisch auf Brot spräche; denn die Mischna Berakh. VI 7 gibt nur einen Teil der obigen Bestimmung wieder. Diese Wahrnehmung führt zur Vermutung, daß R. Ḥanina in einem Orte am Meere wohnte, wo Salzfische zu jedem Mahle gehörten. Dafür spricht eine zweite Stelle in ʿAbodâ zarâ 34b:[3] Fischsalzbrühe von einem Sachverständigen darf gegessen werden; R. Jehuda b. Gamaliel sagt im Namen des R. Ḥanina b. Gamaliel: Auch Aller von einem Sachverständigen darf gegessen werden. Wieder ist es eine Fischbrühe, die er behandelt und die sicherlich auf die Lage seines Wohnortes hinweist. Der dritte Satz in ʿAbodâ zarâ 39b, Toß. IV 12 ist ebenso lehrreich:[4] Salkundrith-Salz ist, wenn

[1] In b. Šekalim 10b Ḥanina, Brudersohn des R. Josua; vgl. Bacher, Tannaiten I 438, 2.

[2] מליח ופרוסה מברך על המליח ופוטר את הפרוסה. רבי חנניה בן גמליאל אומר, פת הבא תחלה לפני המזון ופת הבא עם המליח לאחר המזון טעונה ברכה לפניה ולאחריה.

[3] תנו רבנן, מורייס אומן מותר, רבי יהודה בן גמליאל אומר משום רבי חנינא בן גמליאל אף חילק אומן מותר. תני אבימי בריה דרבי אבהו מורייס אומן מותר. הוא תני לה והוא אמר לה, פעם ראשון ושני מותר שלישי אסור. מאי טעמא, פעם ראשון ושני דנפיש שומנייהו לא צריך למירמי בהו חמרא, מכאן ואילך רמו בהו חמרא. ההוא ארבא דמורייסא דאתי לנמילא דעכו. אותיב רבי אבא דמן עכו נטורי בהדה. אמר ליה רבא עד האידנא מאן נטריה. Über מורייס und חילק siehe Löw, Aram. Fischnamen in Nöldekes Orient. Studien 561, zu רבא vgl. Bacher, Pal. Amor. III 526, 1.

[4] תנו רבנן, מלח סלקונדרית שחורה אסורה לבנה מותרת דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, לבנה אסורה שחורה מותרת. רבי יהודה בן גמליאל משום רבי חנינא בן גמליאל אומר, זו וזו אסורה. אמר רבה

schwarz, erlaubt, weißes ist verboten, sagt R. Meir; R. Jehuda verbietet das weiße und gestattet das schwarze; R. Jehuda b. Gamaliel im Namen des R. Ḥanina b. Gamaliel verbietet beide. Hierzu bemerkt der Amoräer R. Joḥanan, der Grund liege in den dem Salze beigemischten Fischen. R. 'Abhahû im Namen des R. Ḥanina b. Gamaliel erzählt: In unserer Nachbarschaft wohnte ein alter Mann, der die Oberfläche des Salzes mit Schweinefett bestrich. Wenn es auch nicht klar ist, was mit diesem Salze gemeint ist, so ist doch sicher, daß es aus dem Meere gewonnen wurde und in seiner Masse auch kleine Fische mitvermengt waren; diese setzen aber die unmittelbare Nähe des Meeres als Wohnort des R. Ḥanina voraus. Man könnte ebenso an den Tiberiassee, wie an eine am Mittelmeere gelegene Stadt denken. Aber schon der Umstand, daß der Vorfall, den die Amoräer in der Erörterung dieser Bestimmungen anführen, aus dem Hafen von Akko berichtet wird und auch ein weiterer in ʿAbodâ zarâ 40ª, der von Fischstücken handelte und von R. Simon b. Gamaliel entschieden wurde, sich in Akko zugetragen hat, weist auf eine der palästinischen Küstenstädte als den Schauplatz der Erörterungen hin. Und so lehrt auch eine Baraitha in ʿAbodâ zarâ 39ᵇ: „Man kaufe in Syrien Wein, Fischsalzbrühe, Milch und Salkandrith-Salz nur von sachverständigen Juden," die unter Syrien nur die Küste meint. Und die durch nichts erklärliche Tatsache, daß nur R. 'Abhahû, ein Amoräer um 300, mehrere Sätze des R. Ḥanina b. Gamaliel vorträgt,[1] wie er und sein Sohn die Bestimmungen über die Fischsalzbrühe auslegen, führt mit ziemlich hoher Wahrscheinlichkeit zu der Erkenntnis, daß R. 'Abhahû in derselben Stadt lebte, wie R. Ḥanina b. Gamaliel, nämlich Caesarea, was in den Bestimmungen dieses über die Seefische seine Bestätigung findet. Es ist von Interesse, daß um 136—160 ein Lehrer in dieser Stadt seinen Wohnsitz hatte; ob diese auch sein Geburtsort war, ist aus Mangel an jedweder Andeutung auch nicht zu vermuten.

בר בר חנה אמר רבי יוחנן, לדברי האומר לבנה אסורה קרבי דגים לבנים טמאין מעורבין בה. לדברי האומר שחורה אסורה קרבי דגים שחורים טמאים מעורבין בה. לדברי האומר זו וזו אסורה זה וזה מעורבין בה. אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל, זקן אחד היה בשכונתנו שהיה מחליק פניה בשומן חזיר. In jer. ʿAbodâ zarâ II 42ª 66 tradiert R. Ḥanina b. Gamaliel diesen Satz im Namen des R. Jehuda b. Gamaliel, was nach der früher angeführten Stelle unrichtig ist.

[1] In ʿAbodâ zarâ 39ª: אכריז רבי אבהו בקיסרי, קרבי דגים ועוברן ניקחין מכל אדם, חזקתן אינן באים אלא מפלוסא ואספמיא, läßt R. 'Abhahû in Cäsarea ausrufen, daß die Fischeingeweide und Fischeier von jedermann gekauft werden dürfen, da angenommen werden darf, da sie aus Pelusium und Apamea kommen, (wo es nur reine Fische gibt). Vgl. jer. Šekal. VI 50ª 32: תני, אמר רבן שמעון בן גמליאל, מעשה שהלכתי לצידון והביאו לפני יותר משלש מאות מיני דגים בתמחוי אחד, Fische in Sidon.

16. Wir finden galiläische Jünger auch sonst im Lehrhause in Lydda. So in Semaḥ. IV 11:[1] Simon b. Jehoṣadak starb in Lydda und sein Bruder Joḥanan kam, um sich mit seiner Leiche zu befassen, jedoch zu spät, erst nachdem das Grab geschlossen worden war. Als man die Weisen in der Sache befragte, erklärten sie: Er verunreinige sich nicht; man öffne bloß das Grab, daß er die Leiche sehe. Die andere Version nennt als den befragten Lehrer R. Tarfon, wodurch das ohnehin sich Ergebende ausdrücklich bestätigt wird. Es ist auch von besonderem Interesse, daß der fremde Jünger aus Galiläa ein Ahronide ist, was die öfter bestätigte Wahrnehmung, daß Galiläa viel Ahroniden hatte, von neuem bekräftigt. Ein zweiter Galiläer bei R. Tarfon in Lydda ist R. Simon שזורי (Toß. Dammai V 22, jer. V 24ᵈ 69, Menaḥ. 30ᵇ),[2] der in der Baraitha in Babhâ kammâ 80ᵃ erzählt: Meine Eltern waren Ackerbesitzer in Obergaliläa, sind aber zugrunde gegangen (oben S. 194). Ḥananja b. Ḥakhinai und Simon b. Joḥai waren beide Galiläer. Von diesem heißt es in Toß. Meʿilâ I 5, b. 7ᵃ (oben S. 275): R. Simon erzählte: Als ich in Kefâr-bêth-Fagi war, traf ich einen der Schüler des R. Akiba, der mir eine Frage vorlegte . .; als ich sie meinen Kollegen in Galiläa mitteilte, sagten sie: .; und als ich sie dem R. Akiba vortrug, erwiderte er: ... In Toß. Niddâ VI 6, b. 52ᵇ erzählt R. Simon: „Ich traf Ḥananja b. Ḥakhinai in Sidon, der mir sagte: Wenn du zu R. Akiba kommst, frage ihn, ob eine als Unmündige verheiratete Frau die Ehe durch Verweigerungserklärung lösen kann? Und wenn er dir antwortet: Bis sich Zeichen der Geschlechtsreife im Haarwuchse zeigen, dann erinnere ihn daran, daß ben-Šalkûth in Jamnia in Anwesenheit aller Lehrer ausgesagt hat: Bis sie den vollen Haarwuchs hat. Als ich zu R. Akiba kam und ihm dieses vortrug, sagte er: Diese Angabe betreffs des Haarwuchses ist mir unbekannt, ben-Šalkûth kenne ich nicht und die Zeitgrenze ist die zuerst angegebene." Ob sie beide aus Sidon stammten, ist hieraus nicht ersichtlich; auch nicht daraus, daß R. Simon die Stadt sehr genau kennt (Toß. 'Ahil. XVIII 2, Toß. 'Erub. VI 8, jer. V 22ᵇ 72) und dort als Lehrer wirkt

---

[1] מעשה שמת שמעון בן יהוצדק בלוד ובא יוחנן אחיו מן הגליל מאחר שנסתם הגולל ליטמא, ושאלו לחכמים ואמרו אל יטמא פתחו לו הקבר ויראה . . . Ašeri zu Moëd kat. III 87 (Brüll, Jahrbücher I 39, 83) hat statt dessen: והכי איתא באבל רבתי. עד מתי מטמא להם, רבי יהודה אומר משום רבי טרפון עד שיסתם הגולל, וקתני סיפא, מעשה שמת שמעון בן יהוצדק בלוד ובא יוחנן אחיו מן הגליל אחר שנסתם הגולל ובאו ושאלו את רבי טרפון וחכמים ואמרו אל יטמא אלא יפתח חצי הקבר ויראה. Vgl. auch den Kommentar נחלת יעקב zur Stelle.

[2] אמר רבי שמעון שזורי, מעשה שנתערבו לי פירות טבלים ובאתי ושאלתי את רבי טרפון ואמר לי צא וקח לך פירות מן השוק ועשר עליהן. Vgl. Brüll מבוא 138, der seine Sätze aufzählt, die zum großen Teile in Menaḥ. 30ᵇ 31ᵃ zusammengestellt sind.

(Peßikthâ 147[a], Cant. rab. 1, 4, Toß. Terum. VII 12, Ḥull. 49[b], Esther rab. II § 4). Doch spricht das Beisammensein beider außerhalb des Lehrhauses in der Fremde dafür, daß sie aus derselben Gegend stammten (Kethub. 62[b], Lev. rab. 21, 8, Bacher II 71, 1).[1] Wir finden Ḥananja b. Ḥakhinai mit R. Ḥalafthâ und Eleazar b. Matthjâ, die in Josua 4, 5 erwähnten Steine messen, wie dieses R. Jehuda oder R. Joßê berichtet (Toß. Sotâ VIII 6, b. 34[a], jer. VII 21[d] 56). Andererseits sind Eleazar b. Matthjâ und Ḥananja in Toß. Berakh. IV 18 unter den Schülern des R. Tarfon genannt,[2] so daß auch dieser Sidonier der Schule in Lydda angehört hätte.[3] Doch kommen dieselben auch als Schüler des R. Akiba vor und Ḥananja wird von diesem in die Geheimlehre eingeführt (Toß. Ḥagigâ II 1, jer. II 77[a] 7,

[1] In ʿAbodâ zarâ 25[b] wird in einer Baraitha erzählt: Schüler des R. Akiba waren auf dem Wege nach Ekdippa; da begegneten ihnen Räuber und fragten sie nach ihrem Reiseziele, als das jene Akko angaben. Als sie nach Ekdippa kamen, trennten sich die Jünger von den Räubern. Diese fragten sie nun, wessen Schüler sie seien, worauf dieselben antworteten, daß sie Jünger des R. Akiba sind. Hierauf sagten die Räuber: Heil R. Akiba und seinen Jüngern, denen kein böser Mensch etwas zuleide tut. Nach der die Räuber mit Absicht irreführenden Angabe sind die Jünger auf der Reise von Norden nach Süden, etwa von Tyrus nach Ekdippa; es ist ganz gut möglich, daß hier Simon b. Joḥai und Ḥananja b. Ḥakhinai gemeint sind.

[2] מעשה בארבעה זקנים שהיו יושבין בבית שער של רבי יהושע, אלו הן אלעזר בן מתיא חנניה בן חכינאי ושמעון בן עזאי ושמעון התימני, היו עוסקין במה ששנה להן רבי טרפון, מפני מה זכה יהודה למלכות, vgl. Bacher, Tannaiten I 346, 4.

[3] Wenn R. Jehuda im Namen des Eleazar b. Matthjâ in Toß. Sotâ II 3, jer. III 18[d] 62 tradiert, so hat er ihn in Lydda gehört, als er selbst Schüler des R. Tarfon war; dort hatte er mit ihm auch die in Toß. Peßaḥ. VI 2, b. 79[b] mitgeteilte Erörterung. Eleazar findet sich noch in Sifrâ zu Lev. 21 p. 94[c] 11, Jebham. 92[a], wo er einen Fall feststellt, daß eine geschiedene Frau dem Priester zur Ehe nicht verboten ist. In Sifrê Deut. 132 steht sein Satz über das Peßaḥopfer im Falle der Unreinheit der Gemeinde, in Midraš haGadôl zu Num. 10, 2, offenbar aus Sifrê zuttâ, über מקשה bei den priesterlichen Trompeten: אלעזר בן מתתיה אומר, לימדתך התורה להיות שולחני לומר כסף מן הקשה זהב מן הקשה יפה מן הרך. In Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 19, 16 steht eine längere Diskussion Eleazars mit R. Simon b. Pinḥas über die verunreinigende Wirkung des Leichnams beim Tragen desselben. Sifrê zuttâ zu Num. 35 (bei Schechter in Jew. Quart. Review VI 660, Zeile 4): מכה נפש בשגגה, פרט למכה מזיד. ממעט אני את השוגג, לא אמעט את המזיד דברי רבי חנניה. אלעזר בן מתיא אומר בשגגה פרט למכה אביו בשבת . . . Wer ist sein Gegner Ḥananja, im Jalkut Ḥanina? Ist es der mit ihm zusammen genannte Ḥananja b. Ḥakhinai? Brüll 142 führt den in ʿEduj. II 5: שלשה דברים אמרו לפני רבי ישמעאל ולא אמר בהם לא איסור ולא היתר ופירשן רבי יהושע בן מתיא, genannten Josua b. Matthjâ und Joḥanan b. Matthjâ in Babâ meṣiʿâ VIII 1 als Brüder Eleazars an, so daß drei Brüder Gelehrte gewesen wären. Nun hat Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 27, 776 רבי אסי בן מתיא, im Midraš haGadôl zu Num. 27, 13: גם אתה, רבי יוסי בן מתתיה, einen vierten Bruder.

b. 14[b]), und die Quellen geben auch bnê-B'rak als den Ort des Lehrhauses, das sie besuchten, an.[1] Ḥananja und Eleazar b. Matthjâ gehören, wie ben-ʻAzzai, zu den nichtordinierten Gelehrten in Jamnia, zu denen auch ben-Zomâ zählt (Synh. 17[b], jer. Maʻaßer šeni II 53[d] 3, Kidduš. 24[b]). Der Grund für ihre Zurücksetzung mag ihre Beschäftigung mit der Geheimlehre gewesen sein; aber es verdient erwähnt zu werden, daß 'Abbai in Kidduš. 20[a] sagt: „Ich bin, wie ben-ʻAzzai in den Straßen von Tiberias," woraus folgt, daß dieser ein Tiberienser war oder dort gelehrt hat.[2] Auch Eleazar b. Šammuʻa, der zu den Lehrern von Ušâ gehörte, nachdem er von R. Jehuda b. Babhâ zwischen Ušâ und Šefar-ʻAm ordiniert worden war (Synh. 14[a]), wird zu den fünf Schülern des R. Akiba gezählt (Jebham. 62[b]), ohne aber daß irgend welche Berührung beider überliefert wäre. Er suchte R. Jehuda b. Betherâ in Nisibis auf (Sifrê Deut. 80) und tradiert einen Satz von ihm (Toß. Ahil. XII 3). Der einzige Lehrer, dessen

---

[1] Bacher, Tannaiten II 70 bezeichnet als den eigentlichen und wohl einzigen Lehrer des R. Simon R. Akiba, weil die angeführten Stellen von seinem vieljährigen Aufenthalte in bnê-B'rak sprechen. Dafür spricht Toß. Zabim I 5, wo R. Simon vor R. Akiba einen Satz des R. Eleazar b. Jehuda aus Barthothâ über eine Meinungsverschiedenheit der Schammaiten und Hilleliten vorträgt. Und noch deutlicher Toß. 'Ahil. IV 2, Nazir 52[b], jer. Berakh. I 3[d] 18, wo R. Simon betreffs eines Satzes von R. Akiba, den dieser widerrufen haben soll, sagt: R. Akiba hat ihn bis zu seinem Tode aufrecht erhalten, es wäre denn, daß er ihn nach seinem Tode zurückgenommen hat. Dieses spräche dafür, daß er bei R. Akiba bis an dessen Lebensende geblieben ist; aber erst von der Zeit ab, da R. Akiba nach bnê-B'rak gezogen war, nicht schon in Lydda, denn sonst hätte er davon Kenntnis gehabt, daß R. Akiba bei der Abstimmung in der Synagoge in Lydda über den genannten Punkt seine Meinung geändert hat.

[2] So schon Brüll 146; in jer. Pe'â VI 19[c] 38 heißt es allerdings: רב כד נחת לתמן אמר אנא הוא בן עזאי דהכא, Als Rabh nach Babylonien kam, sagte er: Ich bin der ben-'Azzai von hier, wofür Sotâ 45[a] אביי אמר hat (vgl. jer. Bikkur. II 65[a] 16). Ich möchte hier auf die Form des Namens עזאי hinweisen, die eine Kürzung von עזריה zu sein scheint, wie wahrscheinlich זכאי von זכריה; ebenso מתאי von מתתיה, יוחאי von יוחנן, תראי von תרדיון (Josef Aschkenaz, der Mischnakritiker von Safet um 1570 vokalisiert in 'Abôth III 2 תַּרדיון, Monatsschrift XLII 1898, 44), ינאי von Jonathan, אלעאי von Eleazar, vgl. Praetorius in ZDMG LVII 1903, 528, der hierin caritative Formen sieht. Nun sind aber alle Träger dieser Namen Galiläer und, was besonders ins Gewicht fällt, diese Namen unter den judäischen Lehrern nicht anzutreffen. So ist נקאי Lehrer in Magdala bei Tiberias, als R. Simon diese Stadt levitisch reinigt, oben S. 95. Falls diese geographische Abgrenzung richtig ist, ist נתאי הארבלי = נתניה dem galiläischen Arbêl zuzuweisen, wogegen nichts spricht; ebenso שמאי = שמריה oder שמעיה. Die Kürzung des Namens des Königs Jonathan in ינאי könnte während seines Aufenthaltes in Galiläa, wo er erzogen wurde, erfolgt sein.

Ausspruch er sonst überliefert, ist R. Tarfon in Toß. Parâ XI 5, was dafür spricht, daß er, wie alle galiläischen Jünger, das Lehrhaus in Lydda besucht hat. Der erste Satz behandelt einen Punkt levitischer Unreinheit, der zweite die Beziehung eines an einem Leichname Verunreinigten zu Gefäßen, die für die Reinigungsasche gereinigt wurden, was für galiläische Lehrer bezeichnend ist. Wir sehen R. Eleazar (S. 303, 1) mit R. Eliezer b. Jakob und R. Meir in Tiberias von der Reinigungsasche handeln; und in einer Synagoge in Tiberias mit R. Joßê über eine Einzelheit des Sabbathgesetzes heftig streiten, als R. Joßê b. Kißmâ noch lebte (Jebham. 96^{b}, oben S. 287).[1] Er war Ahronide (Megillâ 27^{b}), wie auch andere galiläische Lehrer, z. B. R. Ḥanina b. Antigonos, dessen Sohn Zeitgenosse des R. Jehuda und des R. Joßê war und von diesen um Auskunft in levitischen Reinheitsfragen angegangen wurde (Bekhor. 30^{b}). Es ist von Interesse, daß alle Sätze des R. Ḥanina, wie schon Brüll (מבוא 132) bemerkt, priesterliche Opfer und levitische Reinheitsfragen zum Gegenstande haben.[2] Er tradiert in Toß. Temurâ IV 10 von Eleazar Ḥißmâ, dem Freunde des R. Joḥanan b. Nuri (vgl. Temurâ VI 5).[3]

---

[1] Dieses Lehrhaus verdient Beachtung, weil auch R. Meir dort einige Zeit lehrte (jer. Ḥagigâ II 77^{b} 24): יתיב דריש בבית מדרשא דטבריא ביומא שובתא, jer. Sotâ I 16^{d} 45: רבי מאיר הוה יליף דריש בכנישתא דחמתא כל לילא שובא in der Synagoge eines Vorortes von Tiberias (Bacher, Tannaiten II 8, 1). Da werden sich alle einstigen Jünger des lyddensischen Lehrhauses eingefunden haben, ehe die Zusammenkünfte in Uša abgehalten wurden.

[2] Auch über das Gebiet, das am Sabbath begangen werden darf, spricht er in Toß. ʿErub. III 11; in Toß. Zabim V 11 neben R. Eliezer und R. Josua über das Maß des verunreinigenden Aases von einem unreinen Vogel steht bloß R. Ḥanina. In Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 761 zu 19, 3: ונתתם אותה אל אלעזר. יכול אף של דורות לאלעזר, תלמוד לומר אותה, אותה המכהן בבגדים, דברי רבי חנינא. אמר לו רבי יונתן בן המשולם ומה תלמוד לומר לאלעזר, אמר לו רבי חנינא תמיהני עליך יונתן שאמרת דבר זה; zu 19, 21^{b}, 763: העיד רבי חנינה משום המשה זקנים שבאו מיהודה ואמרו, מי חטאת שעשו מצותן ונטמאו באב הטומאה מטמאין את הכהן, zu 30, 2, 785: רבי חנניה אומר מנין אף האומר ליתן מתנה להבירו ליתן מתנה לעני לעשות רצון אחרים יעשה מיד תלמוד לומר ככל היוצא. Vgl. 329, 3.

[3] Es muß hier auffallen, daß unter den wenigen Lehrern, die sich als Galiläer nachweisen ließen, der Name Ḥanina und Ḥananja häufig wiederkehrt: Ḥanina b. Doßâ, Ḥanina b. Teradjon, Ḥananja, Brudersohn des R. Josua b. Ḥananja, Ḥananja b. Ḥakhinai, Ḥanina b. Gamaliel, Ḥanina b. Antigonos und Simon b. Ḥanina, zu denen noch Ḥananja aus Kefâr-Tibeʿim in Sifrê Deut. 323 (nach Jalkut Jehuda aus Tibeʿim), Ḥananja, der Sohn des Galiläers R. Joßê und Ḥanina b. ʿAkabjâ (Ḥananja aus Onô, in Judäa?) hinzukommen. Der bekannte Töpferort in Galiläa heißt כפר חנניה. Auch Ḥananja b. Ḥananja in Toß. Niddâ V 15 ist ein Galiläer, bei dem wahrzunehmen ist, daß er den Namen des Vaters trägt, was wir bei Joßê b. Joßê b. Pirura in ʾAbelîn (S. 314, 2) bereits gesehen haben. Midraš haGadôl zu Lev. 19 (bei Königsberger, Quellen d.

17. Es sei noch auf Abba Gorjôn aus ציידן hingewiesen, der im Midraš Abba Gorjôn (בית המדרש I 1 und Esther rab. Anfang) einen Ausspruch des R. Gamaliel überliefert. Er findet sich auch in Kidduš. IV 14, wo er im Namen des Abba Gorjâ — nach der Mischna im jerusalemischen Talmud in dem des Abba Saul — einen Satz über die Handwerke mitteilt, die man seinen Sohn nicht lernen lasse.[1] Da R. Jehuda in seinem Namen tradiert, ist Abba Gorjôn Zeitgenosse des R. Ilai und gehört der vorhadrianischen Zeit an; er stand, wie dieser, zu R. Gamaliel in Beziehungen. Er trägt auch einen anderen Ausspruch dieses in Mekhilthâ d. R. Simon zu Exod. 22, 23 p. 151 vor, wo er Abba Judan aus ציידן heißt;[2] denn es kann wohl kaum zweifelhaft sein, wie jetzt auch Hoffmann zur Stelle bemerkt, daß Judan und Gorjôn identisch sind. Wo er mit R. Gamaliel verkehrt hat, ist aus diesen Sätzen nicht ersichtlich; da aber Abba Judan in Toß. 'Ahil. XVIII 7 (vgl. Toß. Jebham. XIV 7) auch eine halachische Vorschrift des R. Eliezer übermittelt,[3] dürfte er in Lydda oder Jamnia gewesen sein. Was seinen Heimatsort ציידן betrifft, so ist dieser nicht, wie allgemein angenommen wird, Sidon, sondern wie die Ortographie des Namens lehrt, Ṣaidan, das ist wohl Ṣaida in Galiläa.[4] Sein Titel Abba ist trotz verschiedener Erklärungsversuche

---

Halacha I 59, 1) hat: זה מדרש דרש רבי חנניה בר אידי לפני חכמים משום רבי נתן, der mit dem Amoräer Ḥanina b. Iddi nicht identisch ist, sondern, da die Stelle selbst mit Derekh'eres I gleichlautend ist, wo חנינא בן אורי steht, wahrscheinlich ein Tannaite in Ušâ ist. Er findet sich auch in der Baraitha in Šebu'ôth 35ᵇ unten: תניא, רבי חנינא בר אידי אומר, הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע, קלל ואל תקלל, מה השבע בשם אף לא תשבע בשם, מה קלל בשם אף לא תקלל בשם.

[1] Vgl. J. Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul 25, 60.

[2] אבה יודן איש צידון אומר משום רבן גמליאל, מניין שלא יאמר אדם איני כדאי שאתפלל על בית המקדש ועל ארץ ישראל, תלמוד לומר שמוע אשמע צעקתו . . So nach A. Epsteins Handschrift des Midraš haGadôl, nicht שיתפלל.

[3] Jehuda b. Gurjâ hieß ein Schüler des R. Eliezer ('Erub. 63ᵃ), dem er, weil er in seiner Gegenwart selbständig entschied, baldigen Tod voraussagte.

[4] צידון ist nur Angleichung an die den Schreibern geläufige Stadt in Phönizien. Für die Lage Ṣaidans innerhalb Palästinas liefert das Gespräch des R. Josua b. Ḥananja mit Kaiser Hadrian in Kohel. rab. zu 2, 8 § 2 den sichersten Beweis. Es heißt da: Kaiser Hadrianus fragte den R. Josua b. Ḥananja: In euerer Thora heißt es, Kanaan sei ein Land, dem es an nichts fehlt; kannst du mir nun aus demselben Pfeffer, Fasane und Seide bringen? אייתי פלפלין מן נצחנה ופוסיאנין מן ציידן ומאן דאמר מן עכברין ומטקסא מן גוש חלב, R. Josua brachte Pfeffer aus Niṣḥanâ, Fasane aus Ṣaidan — nach anderen aus 'Akhberîn — und Seide aus Gûš-Ḥalabh. Demnach ist R. Joßê ציידניא in jer. Berakh. IV 8ᵃ 71 nicht, wie Frankel מבוא 102ᵃ, Levy, Neuhebr. WB. IV 183 6 meinen,

noch immer nicht klar. Er findet sich schon bei älteren Lehrern, wie Abba Joßê חליקופרי aus Tibeʿin, einem Galiläaer wie Abba Judan, von dem R. Josua b. Ḥananja einen auf das levitische Reinheitsgesetz bezüglichen Satz tradiert (140, 3), und Abba Saul b. Batnith in Jerusalem, der mit R. Ṣadok, beziehungsweise R. Eleazar b. Ṣadok zusammen genannt wird (Beṣâ III 8, Toß. III 8, b. 29ª, Ṣabb. XXIV 5). Es ist nun merkwürdig, daß Abba Saul in der Baraitha in Peßaḥ. 57ª im Namen des gleichfalls den rätselhaften Titel führenden Abba Joßê b. Ḥanin — in Toß. Menaḥ. XIV 21 mit ihm zusammen, vgl. Bacher I 46, 2 — die bekannten Weherufe über die hohepriesterlichen Familien in Jerusalem mitteilt, wie oben Abba Gorjôn von Abba Gorjâ und in späterer Zeit Abba Joßê b. Ḥanin von Abba Kohen bar-Delajâ[1] in Sifrê Deut. 2 p. 65ᵇ tradiert. Abba scheint hiernach entweder die Zugehörigkeit zu einer Schule oder die Abstammung aus einer bestimmten Gegend zu kennzeichnen. Der genannte Abba Joßê b. Ḥanin ist Tradent Samuels des Kleinen in Derekh'ereṣ zuttâ IX und behandelt sonst Opferfragen (Sifrâ 9ª 9, vgl. Zebaḥ. 65ª und Midd. II 6); er dürfte sonach in Jamnia gewesen sein. Der häufige Tradent des R. Eliezer ist Abba Ḥanin in der Mekhilthâ und im Sifrê,[2] war also mit Abba Judan aus Ṣaidan zusammen in Lydda. Von R. Eliezer übermittelt auch Abba Joßê b. Doßithai einen Satz in Toß. Pe'â IV 2, wie auch vom Galiläer R. Joßê in Toß. Taʿanith II 6, Babhâ kamma VII 21, woraus erhellt, daß er dem Lehrhause in Lydda angehört hat. Dafür spricht auch der

---

aus Sidon, sondern aus Ṣaidan. Das gleiche dürfte auch in verschiedenen anderen Stellen der Fall sein, wo man Sidon sieht.

[1] בר דליה bedeutet den Mann aus der Priesterklasse דליה in I Chron. 24, 18. Vgl. auch den in Mikw. II 10 genannten אבא אליעזר בן דולעאי, dessen Vater im Namen die Form wie נהוראי und in der Endung die von אילעאי aufweist. Die Zeit dieses Lehrers ist durch die Lehrer, in deren Gesellschaft er genannt ist, R. Meir, R. Jehuda, R. Eleazar, R. Simon und R. Eliezer b. Ṣadok, genau bestimmt; er gehört nach Ušâ. Midraš haGadôl zu Deut. 1, 2 hat in der Sifrêstelle: Abba Joßê b. Jonâ ;מנוח dieser ist offenbar mit dem in Toß. Kil'aj. II 1. 4, jer. II 28ª 6 zusammen mit R. Eleazar b. R. Simon genannten אבא יוסי בן חנין איש יאני oder איש ינוח identisch, ist sonach ein Galiläer (Neubauer, Géographie 268).

[2] Hoffmann, Einleitung in die halach. Midraschim S. 85 zählt 27 Stellen auf, an denen Abba Ḥanin genannt ist. In Sifrê Num. 121 p. 41ª oben: אבא אליעזר בן גמליאל אומר, בא הכתוב ללמדך שכשם שהתרומה עולה במדה כך עולה באומד ובמחשבה, findet sich ein Satz über die Priesterhebe von Abba Eleazar b. Gamaliel (Bekhor. 58ᵇ unten Abba Eleazar b. Gomêl, jer. Terum. I 40ᵈ 54 Eliezer b. Gomêl). Hierfür hat nun Lekaḥ tôb: Abba Ḥanina im Namen des R. Eliezer b. Gamaliel.

Umstand, daß in seinem Namen R. Jehuda tradiert (Sifrê Num. 42, 13ª, Jomâ 22ᵇ, Ḥagigâ 13ᵇ, Bacher II 388).[1] Außer diesen Lehrern mit dem Titel Abba sind mit ihrem Heimatsorte noch andere bekannt; so Abba Jesaʿjâ oder Hošaʿjâ aus Tirijâ, einem galiläischen Orte (Neubauer, Geographie 267),[2] Abba Joßê הבנאי, der in der Nähe des R. Meir wohnte (Exod. rab. 13, 1), Abba Joßê b. Joḥanan aus צייתור,[3] der, an einer Quelle sitzend, studiert und dem der Quellengeist erscheint, höchstwahrscheinlich in Galiläa; in Mekhilthâ 29ᵇ Abbâ Joßê המחוזי, in dessen Namen R. Nathan — nach Jalkut R. Jonathan — einen Satz mitteilt;[4] Abba Joßê החורני in Toß. Mikw. III 14, Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 27, 776, wofür Midraš haGadôl (vgl. Menaḥ. 37ª) allerdings החרם hat. Leider ist die Heimat des in der Halacha oft genannten Abba Saul nirgends angegeben; es liegt jedoch nahe, daß er, wie alle seine Kollegen in Ušâ, Galiläer von Geburt war und, wie sie, in vorhadrianischer Zeit nach Lydda gezogen ist, um bei R. Tarfon zu lernen.[5] Das gilt mit Wahrschein-

---

[1] In der Baraitha Babhâ kammâ 13ª, Sifrâ 27ᵈ 3 teilt er einen Streit zwischen ben-Azzai und dem Galiläer R. Joßê mit (oben S. 303 ff.). In Toß. Kelim 1 VI 18, Toß. Makhšir. II 10 trägt er mit R. Joßê b. המשולם gemeinsam Sätze über levitische Reinheitsfragen vor (vgl. Menaḥ. 52ª), was chronologisch unmöglich scheint, da R. Joßê Zeitgenosse des Patriarchen Jehuda I ist; und daß dieser und nicht etwa ein älterer, den wir aus Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 761 als Kollegen des R. Eliezer b. Jakob kennen, gemeint ist, erhellt daraus, daß sich sein Satz in Toß. Kelim auf eine Bemerkung des R. Eleazar b. R. Simon bezieht. Es muß sonach ein jüngerer Abba Joßê b. Doßithai angenommen werden. R. Joḥanan tradiert in Zebaḥ. 97ª von Abba Joßê b. 'Abbâ; doch hat Rabbinowicz: b. Doßai oder Doßithai.

[2] Toß. Babhâ kammâ XI 14, jer. X 7ᶜ 37, meṣiʿâ II 8ᶜ 34, Lev. rab. 30, 1, Peßikthâ 179ª; ein jüngerer Lehrer gleichen Namens in Genes. rab. 58, 2, Kohel. rab. zu 1, 5.

[3] Lev. rab. 24, 3 (Jalkut Makhiri ψ 20, 7), Tanḥumâ קדושים 9, Buber 9.

[4] Makhšir. III 4 nennt אנשי המחוז, womit eine Gegend und nicht eine Stadt gemeint scheint. Der Ort findet sich noch in Sukkâ 45ᵇ: R. Jirmijâ im Namen des R. Simon b. Joḥai, R. Joḥanan im Namen des R. Simon המחוזי, im Namen des R. Joḥanan aus Makhôth. Rabbinowicz hat statt R. Jirmijâ: R. Joḥanan aus Maḥôz im Namen des R. Joßê aus Mokheß; andere haben המכוסי, Jalkut hat: R. Joḥanan aus Maḥôz im Namen des R. Joßê aus Maḥôz. In 'Agadath Cantic. zu 7, 10 spricht Abba Judan aus גזר über den Streit zwischen Kain und Abel. Abba Joßê b. Joḥanan aus Jerusalem, der in Jebham. 53ᵇ im Namen des R. Meir tradiert, verdankt die Angabe seines Heimatsortes bloß einem Fehler nach Abôth I 4, vgl. Bacher, Tannaiten I 46, 2.

[5] Nach Niddâ 24ᵇ war er ein Zeitgenosse des R. Tarfon; da sie in bezug auf ihre Körpergröße miteinander verglichen werden, müssen sie nebeneinander gelebt haben, d. h. in Lydda, dem Wohnorte des R. Tarfon. Hierzu stimmt, daß Abba Saul im Namen des R. Akiba in Toß. Synh. XII 10

lichkeit auch von anderen Lehrern mit dem Titel Abba. So von Abba Eleazar, der in Sifrâ 4[c] 2, Ḥagigâ 16[b] dem R. Joßê erzählt, daß er gesehen, wie im Tempel von Jerusalem Frauen im Frauenvorhofe ihre Hände auf ein Opfertier gelegt haben.[1]

Finden sich auch möglicherweise Lehrer mit dem Titel Abba in Judäa, so lehrt auch die nicht vollständige Aufzählung ziemlich sicher, daß derselbe galiläischen Lehrern eigen war; und da er sich sonst weder im Lehrhause von Jamnia, noch in dem von Lydda nachweisen läßt, müssen die angeführten Lehrer den Titel Abba aus der Heimat mitgebracht haben. Die Anrede ,Vater', die Matth. 23, 9 nebst Rabbi und καθηγητής kennt, ist eben der Abba und sie scheint auch die einzige zu sein, die als Galiläa eigentümlich nachweisbar ist. Die Jünger, die die galiläischen Lehrhäuser besuchten und dort einen gewissen Grad der Reife erlangten, mögen von ihrem Lehrer diesen Titel erhalten haben; erwarben sie in Judäa die Ordination, so trat natürlich an Stelle des Abba der Titel Rabbi. Es scheint aber, daß keiner der galiläischen Jünger in Jamnia für Galiläa die Ordination erhielt und erst, als im bar-Kochbakriege und in der hadrianischen Religionsverfolgung alle ordinierten Lehrer Judäas getötet worden waren, entschloß sich R. Jehuda b. Babhâ die galiläischen Schüler des R. Akiba, richtiger des Lehrhauses in Lydda zu ordinieren, um die ungestörte Erhaltung der religiösen Einrichtungen zu ermöglichen. Daß der Titel Abba den Lehrern als Wundertätern, erfolgreichen Betern und Essäern beigelegt worden sei, wie Kohler in seiner ein-

---

referiert, eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Akiba und ben-ʿAzzai in Toß. Kil'aj. IV 10 und zwischen R. Akiba und einem ungenannten Kollegen in Toß. 'Ahil. VI 6 bespricht und daß er mit R. Jehuda eine Kontroverse hat (in Sifrê zuttâ in Jalkut zu Num. 5, 2, 699, J. Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul 21).

[1] Einige Lehrer haben bald den Titel Abba, bald Rabbi. So wird Abba Joßê b. Kítnith in Toß. Sotâ XV 5 als der letzte חסיד bezeichnet, in Sotâ IX 14 heißt er R. Joßê Katnuthâ; Abba Ḥalafthâ aus Kefâr-Ḥananja tradiert im Namen des R. Meir in Babhâ meṣiʿâ 94[a], heißt aber sonst R. Ḥalafthâ; Abba Joßê b. Darmaßkith im Midraš haGadôl zu Exod. 25, 9 in dem Satze, der im Sifrê Deut. 1, p. 65[a] dem R. Joßê b. Darmaßkith gehört; Abba Simai in jer. Jebham. XVI 15[d] 30, sonst R. Simai; Abba Joßê aus Caesarea in Genes. rab. 22, 12, sonst R. Joßê oder Ißi aus Caesarea, Bacher, Paläst. Amoräer III 723 ff. Sifrê Deut. 308 gibt zwei Sätze von Abba דורש, wofür Midraš haGadôl הדרום hat; dieses scheint mir die ursprüngliche Form zu sein, die man nur wegen ihres verletzenden Inhaltes abgeändert hat. Sie ist mit Jehuda b. רועץ in Synh. 4[a], רבי יוסי בן החוטף אפרתי in Kil'aj. III 7, Joḥanan הנזוף in Toß. Sabb. XIII 2 und mit רבי יוסי החורם in Menaḥ. 37[a] verwandt. Vgl. auch בן חמצן als Beinamen eines Priesters in Jomâ 39[ab].

gehenden Untersuchung über die Lehrer mit diesem Titel darzutun versucht,[1] ist schon durch Männer, wie Abba Saul und andere Lehrer, die nur als Vertreter der Halacha bekannt sind, widerlegt.

Überblicken wir die Reihe der hier behandelten, als Galiläer teils erwiesenen, teils vermuteten Tannaiten, so sehen wir, daß sie alle in ihrer selbständigen Lehrtätigkeit der Zeit von 90—140 angehören; nur wenige, wie Joḥanan b. Zakkai, Ḥanina b. Doßâ, Abba Joßê aus Tibe'in und R. Ḥalafthâ sind um ein Geschlecht älter (60—90). Diese haben ihr Wissen in den Lehrhäusern Jerusalems, zum Teile vielleicht auch in Galiläa erworben; jene gehörten fast alle dem Lehrhause des R. Tarfon und R. Eliezer in Lydda an. Was sie dahin zog und nicht auch nach Jamnia, das war in erster Reihe der Stoff des Religionsgesetzes, dem man in den Schulen von Lydda besondere Aufmerksamkeit widmete, das levitische Reinheitsgesetz und die mit dem Opfertempel zusammenhängenden Fragen; aber auch die schammaitische Richtung, vielleicht auch der galiläische Ursprung und die ahronidische Abkunft des R. Tarfon.[2] Denn die aus Galiläa erhaltenen praktischen Vorfälle religionsgesetzlicher Natur weisen darauf hin, daß das levitische Reinheitsgesetz dort in gewissen Kreisen in dem von den Schammaiten ausgestalteten Umfange beobachtet wurde. Diese Kreise können aber nur die der Ahroniden gewesen sein, wie auch tatsächlich von einigen Lehrern zufällig bekannt ist, daß sie Ahroniden waren. Viele Anzeichen in den behandelten religionsgesetzlichen Bestimmungen sprechen deutlich dafür, daß ein großer Bruchteil der galiläischen Bevölkerung aus Ahroniden bestand,[3] für die das levitische Reinheitsgesetz besondere Wichtigkeit hatte. Dieses erklärt dann, weshalb die galiläischen

---

[1] Jew. Quart. Review 1901 XIII 567 ff. Er verweist mit besonderem Nachdrucke auf Abba Ḥilkijâ, den Enkel des Ḥoni המעגל (571 ff.), zu dem die Lehrer im Falle von Regenmangel schickten, daß er bete. Aber wir finden andere Lehrer, die gleichfalls mit Erfolg um Regen beteten, (wie der in der Halacha so oft genannte Galiläer R. Joßê in jer. Berakh. V 9ᵇ 18), ohne daß sie den Titel Abba hätten, z. B. Ḥanina b. Doßâ, der auch als Beter gegen Krankheiten und als Wundertäter bekannt war und deshalb von Kohler selbst behandelt wird.

[2] Es ist möglich, daß die Galiläer dem Lehrhause des R. Joḥanan b. Zakkai wegen dessen Haltung während der Belagerung Jerusalems fernblieben; vgl. Rosenthal, Vier aprokryphische Schriften 28 ff.

[3] Hierfür ist noch auf das Klagelied des Eleazar Kalir איכה ישבה חבצלת השרון hinzuweisen, das den Untergang der 24 Priesterabteilungen auf Grund einer Baraitha schildert und als Wohnsitze derselben ausschließlich galiläische Städte anführt; siehe Jew. Quart. Review XVI 1904, 196 ff.

Lehrer nach Lydda und nicht nach Jamnia zogen, wo das levitische Reinheitsgesetz anfangs weniger, später durch R. Gamaliel mehr Beachtung fand, aber erst im Kampfe des R. Akiba gegen R. Eliezer und die schammaitische Richtung in der Halacha mehr in den Vordergrund trat. Und auch da lieferten Lehrer, die sonst nie in Verbindung mit dem Lehrhause in Jamnia genannt werden, höchstwahrscheinlich Galiläer zusammen mit dem demselben Lehrhause angehörenden Galiläer R. Josua das Material aus der früheren Praxis gegen die Ansichten des R. Eliezer. Da Lehrer, wie R. Ḥalafthâ und Ḥanina, der Brudersohn des R. Josua, die schammaitische Richtung vertreten, in den Einzelheiten des levitischen Reinheitsgesetzes gut unterrichtet sind und auch hierin der Ansicht der Schammaiten sich anschließen, ohne daß sie nachweislich in Lydda gewesen wären, muß das Lehrhaus in Galiläa, dem sie angehörten, die gleiche Richtung befolgt haben. Seit wann dieses Wissen und diese Richtung in Galiläa Raum gewann, ist nur zu vermuten. Abba Joßê aus Tibeʿin in Makhšir. III 4 protestiert, wie R. Josua meldet, gegen die Erweiterung einer der wichtigsten biblischen Vorschriften über das levitische Reinheitsgesetz, die Šammai in Jerusalem bereits voraussetzt (S. 140, 3). Dieses würde dafür sprechen, daß diese Lehren erst zur Zeit des Abba Joßê nach Tibeʿin drangen, etwa zwischen 60—90. Ob nun Lehrer aus dem schammaitischen Lehrhause der Hauptstadt, die nach der Zerstörung Jerusalems nach Galiläa auswanderten oder zurückkehrten, oder schon vorher im Vereine mit R. Joḥanan b. Zakkai dieser Richtung Eingang verschafften, ist aus den dürftigen Nachrichten nicht ersichtlich; jedenfalls vertrat schon R. Joḥanan in ʿArab hinsichtlich des Sabbathes und in Ramath-bêth-ʿAnath betreffs des levitischen Reinheitsgesetzes bei der Priesterhebe den strengen schammaitischen Standpunkt. Vor dem Jahre 60 ist dieses kaum der Fall gewesen, da auch die Nachrichten über die tatsächliche Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes in Jerusalem diese erst im letzten Jahrzehnt des Tempels als etwas sich erst Einbürgerndes vorführen. Demnach kann der Kampf der Evangelien gegen Einzelheiten des levitischen Reinheitsgesetzes nur gegen die Verbreitung der schammaitischen Lehren unter der Priesterschaft Galiläas um 60—70 gerichtet sein. Wie Abba Joßê in Tibeʿin, mögen auch andere Lehrer in Galiläa gegen die schammaitische Steigerung der levitischen Reinheitsforderungen Stellung genommen haben; diese haben gewiß nur bei wenigen Priestern Anklang gefunden. Der große Krieg unterbrach die Verbreitung jener, die um das Jahr 90 von einigen Lehrern wieder aufgenommen wurde; sie wandten sich

mit ihren Anfragen jedesmal nach Jamnia, weil R. Gamaliel die Richtung des Lehrhauses in Lydda dorthin verpflanzt hatte und die meisten Mitglieder der Schule in Lydda an den Beratungen in Jamnia teilnahmen. Wären wir über die Abkunft der galiläischen Lehrer unterrichtet, wie über R. Ṣadok aus Tibeʿin, der levitische Reinheitsfragen nach Jamnia brachte und ein Ahronide war, so würde so mancher von ihnen als Ahronide bekannt. Jeder von ihnen strebte, die levitische Reinheit auch unter den zahlreichen Ahroniden im Volke, die Priesterhebe aßen, zu verbreiten, aber ohne besonderen Erfolg. Denn als die in Judäa herangebildeten Lehrer sich in Ušâ niederließen, mußten sie, besonders R. Meir, durch die Gesetzgebung über den Amhaareṣ die levitische Reinheit des Priesters und der Priesterhebe erst erkämpfen.





